شرح حلة اللب

ولانّ تلك القوة مختلفة بحسب الشدّة والضعف فنردها
كما يكون للطفل من قوّة الكتابة ووسطها كما يكون للامّى
المستعدّ للتعلّم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب
ولكن (له ان) يكتب متى شاء والقوة المناسبة للمرتبة
الاولى تسمّى عقلاً هيولانيا وللثانية عقلاً بالملكة
وللثالثة عقلاً بالفعل قال الا نوادر بلفظ الجمع واما
ان يكون كاملة بالفعل فيكون المعقولات حاضرة بالفعل
مشاهدة وتسمّى مرتبة النفس هذه عقلاً مستفاداً
وهى عزيزة جداً وعلى هذا القسم يحمل قوله ويسّر لنا
الوصول الى كمال المعرفة فلك فان قيل طلب تيسير الوصول
الى معرفة الشىء لا يناسب هذه المرتبة لانّ الطلب
من ... مفقود ولا نعتد فيها فنقول لا نم انه لا يناسبها
فانه محمول على طلبها كما فى المراتب السابقة وان سلم
فلا نم انه لا نعتد فيها اذ عند ارباب الذوق
والرياضات من الحكماء بعد مرتبة العقل المستفاد
مرتبتان احدهما مرتبة عين اليقين وهى ان يصير
النفس بحيث تشاهد المعقولات فى المفارق والمفيض
اياها كما هى فيه وثانيهما مرتبة حق اليقين وهى ان

ولانّ تلك القوة مختلفة بحسب الشدة والضعف شدتها
كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي
المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا
وله ان يكتب متى شاء والقوة المناسبة للمرتبة
الاولى تسمى عقلاً هيولانيا وللثانية عقلاً بالملكة
وللثالثة عقلاً بالفعل قال انوار بلفظ الجمع واما
ان يكون كاملة بالفعل فيكون المعقولات حاضرة بالفعل
مشاهدة وتسمى مرتبة النفس هذه عقلاً مستفاداً
وهي عزيزة جداً وعلى هذا القسم يحمل قوله وليس لنا
الوصول الى كمال معرفتك فان قيل طلب تيسير الوصول
الى معرفة الشيء لا يناسب هذه المرتبة لان الطلب
... مفقود ولا تقدير فيها فنقول لا نم انه لا يناسبها
فانه محمول على طلبها كما في المراتب السابقة وان سلم
فلا نم انه لا تقدير فيها اذ عند ارباب الذوق
والرياضات من الحكماء بعد مرتبة العقل المستفاد
مرتبتان احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان يصير
النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق والمفيض
اياها كما هي فيه وثانيهما مرتبة حق اليقين وهي ان

ولان تلك القوة مختلفة بحسب الشدة والضعف فمبدؤها
كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي
المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي
له ان يكتب متى شاء والقوة المناسبة للمرتبة
الاولى تسمى عقلاً هيولانيا وللثانية عقلاً بالملكة
وللثالثة عقلاً بالفعل قال انوار بلفظ الجمع واما
ان يكون كاملة بالفعل فيكون المعقولات حاضرة بالفعل
مشاهدة وتسمى مرتبة النفس هذه عقلاً مستفاداً
وهي عزيزة جداً وعلى هذا القسم يحمل قوله وليس لنا
الوصول الى كمال معرفتك فان قيل طلب تيسير الوصول
الى معرفة الشيء لا يناسب هذه المرتبة لان الطلب
مقصود ولا مقصد فيها فنقول لا نسلم انه لا يناسبها
فانه محمول على طلبها كما في المراتب السابقة وان سلم
فلا نسلم انه لا مقصد فيها اذ عند ارباب الذوق
والرياضات من الحكماء بعد مرتبة العقل المستفاد
مرتبتان احديهما مرتبة عين اليقين وهي ان يصير
النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق والمفيض
اياها كما هي فيه وثانيهما مرتبة حق اليقين وهي ان

تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات فى المفارق المفيض
اياها كما هى فيه وثانيهما مرتبة حق اليقين وهى ان
يصير النفس بحيث يتصل بالمفارق اتصالاً عقلياً و
تلاقى ذاتها ذاته تلاقياً روحانياً فالمراد من الوصول
الى كمال المعرفة الوصول الى احدهاتين المرتبتين ولما
كانت هذه المرتبة مرتبة الانبياء والصديقين
عقب لكلامه بالصلوة على افضلهم على ما قال وخصص
نبيك محمداً واله بافضل صلواتك اى رحماتك
فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
ومن البشر دعاء واعظم تحياتك وان كان الثاني
وهو ان يكونا لاستكمال بحسب القوة العملية فانما
يكون ذلك بتزكية الباطن اى بتخليته من الملكات
الردية وبتحليته بالصفات المرضية وبتهذيب
باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية وعلى هذا
يحمل قوله وهيئ لنا من الامور ما هو خير لنا وانما
اخره عن الصلوة على النبى لكونه مستغاداً من شريعته
فاعلموا اخوانى ان جماعة من رفقائى وفقكم الله
واياهم الاطلاع على حقايق الامور لما فرغوا من بحث
الرسالة

الرسالة المسماة بالعين فى علم المنطق التى الفتها
فى سالف الزمان التمسوا منى ان اضيف اليها رسالة
فى العلمين الاخيرين اعنى الالهى والطبعى وكان خاطرى
بل على الخواطر كلها مشغولة متردة غير فارغة ولا
مائلة الى تاليف كتاب او ترتيب خطاب بسبب اضطرابات
ظهرت فى الزمان الا انى لكثرة شفقتى عليهم
اسعفتهم ملتمسهم ولطفتهم بموجب مقترحهم و
شرعت فى تحرير رسالة مشتملة على القواعد الكلية
للعلمين الاخيرين المذكورين مع اشارات الى دقايق
وتنبيهات على حقايق خلت عنها الكتب المصنفة
فى هذا الفن مرتبة على قسمين الاول فى الالهى والثانى
فى الطبيعى مستعيناً بواهب الصور والحيوة متوكلاً
على مفيض العدل والخيرات انه خير موفق ومعين
لما كان البحث فى هذا المختصر مقصوراً على بيان بعض
اجزاء الحكمة رأيت ان اقدم معنى الحكمة واجزاءها
على سبيل الاختصار فاقول وبالله التوفيق الحكمة
استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى
نفسه وما عليه الواجب مما ينبغى ان يعمل من الاعمال
ومما لا ينبغى ليصير كاملاً مضاهية للعقل ويستعد بذلك

للسعادات القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية
وهي تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت
بالامور التي الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها سميت
حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها
ونعملها سميت حكمة عملية وكل من القسمين ينحصر في
اقسام ثلثة اما النظرية فلان ما لا يتعلق باعمالنا
اما ان لا يكون مخالطة المادة شرطا لوجوده او يكون
و اما ان لا يكون تلك المخالطة شرطا لتعقله او
يكون فالاول وهو ما لا يكون مخالطة المادة شرطا
لوجوده وهو العلم الالهي تسمية للشيء باشرف اجزائه
وهو العلم الاعلى والثاني وهو ان يكون المخالطة
شرطا لوجوده دون تعقله وهو الرياضي وهو العلم
الاوسط والثالث وهو ان يكون المخالطة شرطا
لوجوده وتعقله هو الطبيعي وهو العلم الاسفل
واما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا ان كان علما
بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد فهو علم الاخلاق
والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بما لا يتم الا
بالاجتماع المنزلي وعلم السياسة ان كان علما بما لا يتم
الا باجتماع المدني ومبادي هذه الثلث من جهة

الشريعة

٥

الشريعة الالهية وفائدة الحكمة الخلقية ان يعلم
الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وان
يعلم الرذائل وكيفية توقيها ليتطهر عنها النفس
وفائدة المنزلية ان يعلم المشاركة التي ينبغي ان
يكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها المصلحة
المنزلية التي تكون بين زوج ومزوجة ووالد
ومولود ومالك ومملوك وفائدة المدنية ان
يعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس
ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع
الانسان والمدنية قد قسمت الى نوعين الى
ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة
والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم
النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمية العملية
اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول
قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام
النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات
فان المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمانية
في الوجود العيني ولا والاول ان لم يتجرد عنها في

يعني بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع
ثم لا نيا في هذا تقسيم الحكمة المدنية الى ما يتعلق
بالملك والسلطنة وشيء اذ ليس العلم بها من عندهم
على ما يدل عليه كلامه هناك فتدبر

الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي والثاني
ان لم يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس
فهو الالهي والامور العامة الكلي والفلسفة الاولى
كالعلم بالوحدة والكثرة والعلة والمعلول وامثالها
مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن
بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة
الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات
بها ولا منافاة بين التقسيمين كما عرفت فهذه
جملة اقسام الحكمة ومن استكمل نفسه بها فقد
اوتي خيرا كثيرا والمص انما يبحث في هذا الكتاب
عن قسمي الحكمة النظرية اعني الالهي والطبيعي مع
تقديمه الالهي على الطبيعي على ما قال القسم الاول
في العلم الالهي والثاني في الطبيعي وانما قدم لكون
المبحوث عنه فيه اشرف واقدم في نفس الامر ولم
يبحث عن الرياضي الا عن نبذ من الهيئة لما قال صاحب
المشارع والمطارحات من ان اكثره تبتني على الامور
الموهومة والاعتبارات الذهنية والمهم هو البحث
عن اعيان الموجودات ولهذا لم يبالغ الشيخ الرئيس

في العلم

في العلم الرياضي كما بالغ في الالهي والطبيعي
وفيه مقالات المقالة الاولى في الامور العامة
اي الشاملة للمجرد والمساوي ونقابلاتها وفيها
مباحث البحث الاول في الوجود والعدم وتصور
وجودي بديهي والوجود جزء منه فتصور جزء
المتصور بالبديهة بديهي اذ لو لم يكن بديهيا
لتوقف على الفكر وما يتوقف عليه الجزء يتوقف عليه
الكل لتوقفه على جزئه فلم يكن بديهيا هف وانما
قيد المعلوم بالبديهة بالخصوص بالمتصور لان
جزء المصدق بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا
فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله تصور
وجودي بديهي ان تصور وجوده الخاص به بديهي
فهو ممنوع لكونه عين المتنازع فيه او مستلزم
له وعلى تقدير صحته لا يكون الوجود اي المطلق جزءا
منه لان المقول بالتشكيك على الشيء لا يكون جزءا
له بل خارجا عنه كما سيجيء وان اراد ان العلم بحصول
الوجود له بديهي فهو مسلم لكن لا يلزم من كون العلم
بحصول شيء بديهيا ان يكون العلم بحقيقة ذلك
الشيء بديهيا بل اللازم ان يكون ذلك الشيء متصورا

بوجه لا غيره وهو اي الوجود الذي هو متصوّر بالبديهة
مشترك اي بالاشتراك المعنوي بمعنى ان اطلاق
الوجود على الموجودات بمعنى واحد والا اي وان
لم يكن مشتركا بالاشتراك المعنوي على ما ذهب عليه الحكماء
والمحققون من المتكلمين بل باللفظي على ما ذهب الحكماء
وابو الحسن الاشعري لزال اعتقاد الوجود بزوال
اعتقاد الخصوصيات سواء كان اعتقاد الخصوصيات
باعتقاد خصوصية اخرى او لغيره وذلك لانه اذا
لم يكن مشتركا معنى بل لفظا فلا محيص من ان يكون وجود
كل شيء عين ماهية او ان يكون زائدا عليها لكن يكون
مفهوم الوجود لكل ماهية مغايرا لمفهوم وجود
الاخرى واياما كان يلزم زوال اعتقاد الوجود
بزوال اعتقاد الخصوصيات اما اذا كان الوجود
عين الماهية فظاهر ضرورة زوال اعتقاد كون
الشيء جوهرا باعتقاد كونه عرضا واما اذا كان
زائدا عليها مختصا بها فلانه اذا زال الاعتقاد
بالمختص به يلزم زوال الاعتقاد بالمختص والا لم
يكن مختصا هف ولقائل ان يقول على تقدير ان
يكون الوجود مشتركا بالاشتراك اللفظي يحتمل ايضا

ان يكون
اي بين الواجب والممكنات
او بين بعض الممكنات بالنسبة
الى بعض

ان يكون الوجود عينا في الواجب وزائدا في الممكنات
وبالعكس فلا بد من ابطال جميع الاحتمالات على هذا المقدير
حتى يلزم ان يكون الوجود معنويا واحدا والقائلون به
قائلون بان الوجود عين في الواجب زائد في الممكنات
فكيف يمكنهم الاستدلال على بطلان ذلك ولبطل انحصار
الشيء في الموجود والمعدوم ضرورة ان الواقع في مقابلة
المعدوم اي في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما
وجود خاص اي على تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا
معنويا وذلك لانه بالحقيقة كقولنا الشيء اما ان يكون
سوادا او معدوما ان قلنا ان وجود السواد عين كونه
سوادا او كقولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده
الخاص او معدوما ان قلنا ان وجود السواد زائد على
مهيته ومخالف لوجود غيره ولما صح انقسامه الى
الواجب والممكن لان ما لا يكون مشتركا بين شيئين
لا يصح تقسيمه اليهما ولهذا لا يصح ان يقال الانسان
اما هندي او حجر لا يقال لا نم ان ما لا يكون مشتركا بين
شيئين معنويا لا يتقسم اليهما لانقسام العين الى مفهوماته
مع انه ليس مشتركا معنويا لان المنقسم الى مفهوماته هو

السمى بالعين وهو مشترك ومعنوى والتوالى باطلة اما
الاول فلانا اذا اعتقدنا ان الممكن الموجود له سبب ممكن الوجود
جزمنا بوجود ذلك السبب ثم اذا اعتقدنا ان ذلك السبب
واجب الوجود زال الاعتقاد كونه ممكن الوجود ولا يزول
اعتقاد وجوده اى وجود السبب ولقايل ان يقول ان اراد
انه لا يزول اعتقاد وجود السبب المتصف بالامكان على
التقدير المذكور فهو ممنوع وان اراد انه لا يزول الاعتقاد
لوجود السبب مطلقا فهو مسلم لكن هذا لا ينفع لان
الخصوصية هو السبب الخاص المتصف بالامكان لا مطلقا
السبب فاعرفه واما الاخيران فظاهران لصحة انحصار
الشىء فى الموجود والمعدوم وصحة انقسام الوجود فى
الواجب والممكن والشرطية الاولى ممنوعة لاحتمال ان
يكون وجود كل ماهية ممكنة زايدا عليها ح اى على
تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويجوز قيام
بعض افراده بنفسه وهو الوجود الواجبى فلا يجب زوال
اعتقاده بزوال اعتقاد الخصوصية اما على الاول
فلان الاعتقاد باحد المتغايرين لا يجب ان يزول عند
زوال الاعتقاد بالآخر واما على الثانى فلانه لا خصوصية
له حتى يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بتلك الخصوصية

وتوجيهه

وتوجيهه ان يقال لا نم انه لو لم يكن الوجود مشتركا
معنويا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية
لان الوجود المعتقد ان كان هو الوجود الواجبى فيحتمل
ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويكون الوجود
الواجبى قايما بنفسه لا خصوصية له فالاعتقاد به لا
يزول بزوال اعتقاد شىء من الخصوصيات لبراءته
عنها وان كان هو الوجود الممكن فيحتمل ان لا يكون
الوجود مشتركا معنويا ويكون زايدا على ماهيات
الممكنات فلا يزول الاعتقاد به بزوال اعتقاد الخصوصية
لان الاعتقاد باحد المتغايرين لا يجب ان يزول
عند زوال الاعتقاد بالآخر وفيه نظر لان الاعتقاد
باحد المتغايرين يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد
بالآخر اذا كان مختصا بذلك الاخر بحسب اعتقاده
وفى الحواشى القطبية توجيهه ان يقال لا نم زوال
اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لجواز ان
يكون بعض الوجودات قايما بذاته ويعتقد انه جوهر
مثلا ثم عند زوال اعتقاد الخصوصية وهى الجوهرية
فى المثال لا يلزم زوال اعتقاد الوجود المفروض اذ

ليس مختصاً بالجوهر فيزول بزواله وفيه نظر لانه انما يصلح
سنداً لمنع الشرطية لو كان مراد المستدل من الخصوصيات
مطلق الخصوصيات سواء كانت مطابقة لما في نفس الامر
اولا اما لو كان المراد الخصوصيات التي في نفس الامر
فلا يصلح سنداً وهو ظاهر والحق انه على التقدير الاول
لا يصلح سنداً ايضاً لان المعتقد لما اعتقد الخصوصية
جوهراً فيكون الوجود مختصاً بالجوهر بحسب اعتقاده فيزول
اعتقاد وجود الجوهر بزوال اعتقاد الجوهرية ولا يخفى
ان الاول من النظرين لا يرد على التوجيه الذي ذكرناه
والذي يدل على ان المراد ما ذكرنا لا ما ذكر في الحواشي
انه لو قال لاحتمال قيام بعض افراده الى اخره لاغناه
عن قوله ان يكون الى قوله ويجوز على تقدير كون المراد
ما في الحواشي فيكون ذكره لغواً فاعلم ذلك وكذا
الثانية اي وكذا الشرطية الثانية ممنوعة لان
المقابل لعدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها
واذا كان كذلك بياض

فقولك

فقولك الشيء اما ان يكون موجوداً باحد الوجودات
المخالفة في الماهية او معدوماً ان لم يكن انسان
الى ماهية معينة بل كان مطلقاً والحصار بيهر الفتيم
في القسمين ممنوع لان الشيء مطلقاً واضح لاستحالة
ان لا يكون موجوداً بوجوده الخاص به ولا يكون معدوماً
وان لا يكون موجوداً باحد الوجودات المخالفة
في الماهية ولا يكون معدوماً وهو ظ وانما ما ذكره
لبطلان التالي الاول وفي بعض النسخ التالي الاول
اي تالي الشرطية الاولى ضعيف لجواز ان يكون الاول
نفطياً فلهذا لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد
الخصوصية وتوجيهه على ما في الحواشي القطبية ان تقول
لا نسلم انه لا يزول اعتقاد وجوده ان عنيت
به الوجود الذي كان ذلك السبب موجوداً به سواء
كان عين ماهيته او زائداً عليها وتم ان عنيت
ما يطلق عليه الوجود بالاشتراك اللفظي ولكن
لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفيه لان اللازم
زوال اعتقاد الوجود الذي كان ذلك السبب موجوداً
به فالمنفي غير اللازم واللازم غير منفي ولو جعل
المنفي هو اللازم منعنا الشرطية والسند ظ
وهذا التردد بالذي ذكرناه في نفي التالي يكون ايراداً
على الملازمة بان يستفرض التالي ويمنع الملازمة

على احد التقديرين ونفي التالي على الآخر بل لا صحة
لما اوردها عليها اقول وذلك بان نختار اي شي
نطلق باعتقاد الوجود في قولك لان الاعتقاد
الوجودي قال الاعتقاد لخصوصيته ان عنيت
اعتقاد الوجود بحسب المعنى فالملازمة مسلّمة لكن
نفي التالي ممنوع فان الذي لا نزول فيما ذكرتم في
بيان نفي التالي هو اعتقاد الوجود بحسب اللفظ فالملازمة
ممنوعة اذ على تقدير ان يكون الوجود مشتركا لفظيا
يجوز اطلاق لفظ الوجود على اية خصوصية كانت
حادثا او زائلة في كل منها بمعنى آخر كالعين فاعلم
ذلك فانه مع وضوحه دقيق وعليه مبنى اعتمادنا
في الاضعف بطلان الشرطية الاولى اضعف بطلان
التالي الشرطية الثالثة وهو قوله لما صح انقسامه
الى الواجب والممكن بان نقول يجوز ان يكون صحة التقسيم
الوجود الى الواجب والممكن لكونه مشتركا بالاشتراك
اللفظي وتوجيهه ان نقول ان عنيت بعدم الانقسام
في قولك لو لم يكن مشتركا لما صح انقسامه الى الواجب
والممكن عدم الانقسام بحسب المعنى فالشرطية مسلّمة
لكن نفي التالي ممنوع لان الوجود انما ينقسم اليهما بحسب
المعنى ان لو كان مشتركا معنويا بينهما وهو محل النزاع
الا انه وان عنيت به عدم الانقسام بحسب اللفظ

فالشرطية

فالشرطية ممنوعة لان عند القائل باطلاق لفظ الوجود عليهما
بالاشتراك اللفظي يجوز انقسامه اليهما على معنى يصح
ان يطلق عليهما لكن في كل واحد منهما بمعنى آخر كالعين وفي
الحواشي القطبية توجيهه ان نقول لا نسلم صحة تقسيم الوجود الى
الواجب والممكن ان اردت بالوجود الوجود الذي ليس مشتركا لفظا
ولا معنى ومسلّم ان اردت بالوجود الذي ليس مشتركا معنى
فقط ولكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت بعينه لان اللازم
عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى
فاللازم غير منفي والمنفي غير لازم وفيه نظر والاولى ان نقول
ان اردت بالوجود الذي يصح انقسامه الى الواجب والممكن ما
صدق عليه الوجود فالملازمة ممنوعة وان اردت غيره
فنفي التالي ممنوع اقول النظر هو ان اللازم عدم صحة
انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا معنى لا ما لا يكون مشتركا
لا لفظا ولا معنى على ما يظهر بالتأمل واما قوله والاولى فحاصل
ما ذكرنا في توجيه كلام المص والاولى ان نقول الوجود الخارجي
عبارة عن كون الشيء في الاعيان اذ الوجود الذهني عبارة
عن كون الشيء في الاذهان والوجود المطلق هو مطلق الكون
وفي الحواشي القطبية هذا التعريف بيّن في كونه بديهيا وفيه
نظر ولا شك ان الموجودات باسرها مشتركة في هذا المعنى اي في
كون الشيء في الاعيان فللقائل ان يقول سلّمنا ان الكون
باسرها مشتركة في الكون لكن لم قلتم اشتراكها فيه كاشتراك

معقولات يعين فيها لا بدّ له من دليل وهو ان الوجود المطلق
خارجيًّا كان او ذهنيًّا على ما في الحواشي القطبية وفيه نظر لانه ليس
نفس الماهية الممكنة خلافًا لابي الحسن الاشعري وابي الحسين
البصري اذ عندهما ان وجود كل شيء هو حقيقته ولا داخلًا
فيها والا لكان تعقل كل ماهية ممكنة هو عين تعقل وجوده
وذلك على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية الممكنة او مستلزمًا
لتعقله وذلك على تقدير ان يكون داخلًا فيها لاستلزام
تعقل الكل تعقل الجزء والتالي باطل لانا قد نعقل المثلث مع
مع الشك في وجوده اي الخارجي والذهني لا يقال هذا
لا يتاتى في الوجود الذهني لامتناع تصور المثلث مع الذهول
عن تصوره لانا لا نسلم ذلك لانه لا يلزم من العلم بالشيء العلم
بالعلم به ولقايل ان يقول ان اراد ان الوجود ليس
نفس شيء من الماهيات الممكنة ولا داخلًا في شيء منها
فنقيضه ان الوجود نفس بعضها او جزء بعضها ولا يلزم من
ذلك ان يكون تعقل كل ماهية ممكنة هو عين تعقل وجوده
او مستلزمًا لتعقله بل اللازم ان تعقل بعضها هو عين
تعقل وجوده او مستلزمًا له ونفيه ممنوع وان اراد انه ليس
نفس بعضها ولا داخلًا فيها فذلك على تقدير صحته لا يثبت
ما ذهب اليه الحكماء وهو ان الوجود زائد على الماهيات الممكنة
وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لانه انما يتم لو ثبت انا نعقل
مع عدم تعقل وجوده وهو ممنوع فالاولى ان يحمل المثلث

على المتصور دون الوجود فهو غيره لكن هذا يدل على ان
الوجود ليس نفس المثلث ولا يدل على انه ليس جزءًا لانه انما
يدل عليه لو كان كل جزء محمولًا والواضح خلافه واقول
وفيه نظر لان حمل المثلث على المتصور دون الوجود يدل
على انه غيره في الذهن دون الخارج والنزاع فيه ولما كان
الوجود ليس نفس الماهية الممكنة ولا داخلًا فيها والا لما
كان فيها ضمّه اليها اي ضمّ الوجود الى الماهية الممكنة
ما نقاش صدق ما هو صادق عليها وفي الحواشي القطبية
وفيه نظر لان هذا انما يصح ان لو صدق قولنا كل ما صدق
على امر صدق عليه اذا اخذ مع نفسه او مع جزئه وهو ممنوع
والسند ظاهر والتالي باطل لان السواد يصدق عليه انه قابل
للوجود والعدم والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك
وفيه نظر لانه ان اراد ان نفس السواد الذي ضمّ اليه
الوجود لا يصدق عليه ذلك فهو ممنوع فانه قابل للوجود المضموم
اليه والعدم ايضًا والا لامتنع ضم الوجود اليه من حيث انه بالامكان
الذاتي الى الوجوب الذاتي وفساده ظاهر وان اراد ان المجموع
من السواد والوجود المضموم اليه لا يصدق عليه ذلك
فهو مسلم لكن لا نسلم ان المنضم ما هو الذي ثم على ما مرّ من ان
ذلك غير لازم والاولى ان نستغني عن التالي بمنع الشرطية على
احد التقديرين وبنفي التالي على الاخر وذلك بان يقال
اي شيء اردتم بصيغة المنضم ان اردتم بصيغة المنضم ما ثم

انه يجب ان يصدق على السواد عند ضم الوجود اليها
ما يصدق عليها قبل ضمه اليها فهو مسلم لكن لا نم
ان اللازم منتف وان اردتم انه يجب ان يصدق على الماهية
المضموم اليها الوجود اي على الجميع ما يصدق على نفس
تلك الماهية قبل ضم الوجود اليها فهو مم والسند ظ
لانا اذا اردنا بالسواد الماهية فلا نم منتف لان الماهية قبل
ضم الوجود اليها يصدق عليها انها مستعدة للوجود
والعدم والماهية عند الضم الوجود اليها لا يصدق
عليها نفسها انها مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها
للوجود يقتضي ضم العدم اليها والنقد بخلافه فلانا لا نم
ان الماهية قبل ضم الوجود اليها يصدق عليها انها
مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها للوجود
يقتضي كونها معدومة واستعدادها للعدم يقتضي كونها
موجودة فلو كانت مستعدة للوجود والعدم معا كانت
موجودة ومعدومة معا ولانه لو كان داخلا فيها
اي في الماهية الممكنة بل في الموجود باسرها على ما يدل عليها
قوله بعد ذلك بسطرين ولكان امتياز الواجب عن الممكن
بفصل مقوم لكان لجميع الذاتيات اذ لا ذاتي اعم منه
المشتركة بناء على ان الوجود مفهوم مشترك بين الموجودات
فكان جنسا فامتياز الانواع الداخلة فيها عن البعض بفصول
موجودة لاستحالة تقوم النوع الموجود بالامر المعدوم

متميزة عن الانواع بفصول اخر لدخول الجنس في
طبيعة الفصول الموجودة لاستحالة تقوم الموجود بالمعدوم
وهكذا الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية
مترتبة وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لانه ان اراد بالفصول
الموجودة ما يكون الوجود داخلا فيها فهو مم وان اراد بها
ما يصدق عليها انها موجودة فهو مسلم لكن لا نسلم
احتياجها الى فصول اخر تميزها عن الانواع وانما كان يحتاج
اليها لو لزم من صدق الوجود عليها دخول الوجود فيها
فهو مم لا نم هذا اذا كان المدعي انه جزء لجميع الماهيات
الممكنة اما لو كان المدعي ان الوجود جزء الجميع الماهيات
الممكنة يحتمل ان يكون صدق نقيضه بان يكون الوجود جزءا للماهية
الممكنة فقط وعلى هذا لا يكون جنسا لان الجنس يجب ان يكون
ذاتيا للمتخالفين وفي قوله لو كان المدعي انه جزء لبعضها
لتم هذا الدليل ان سلم ان الوجود مشترك نظر لانه على تقدير
ان يكون الوجود مشتركا لا يلزم ان يكون جنسا وانما يلزم ذلك
ان لو كان تمام المشترك بينهما وهو مم ويمكن الجواب عنه بان الاشتراك
بين الماهيات المتخالفة اذا كان في ذاتي فهو ان كان جنسا والا
كان الامتياز بالذاتي فذلك الجزء المميز لما وجب ان يكون
موجودا فيكون الوجود داخلا فيه فيتسلسل ولكان امتياز
الواجب عن الممكن بفصل مقوم وفي الحواشي القطبية لاشتراك
الوجود بينهما وفيه نظر لان المشترك بين الشيئين قد يكون ذاتيا

لاحدهما عرضيا للآخر فيكون الواجب مركبا واتضح وانضم فيها
ذلك مع الجواز ان يكون امتياز الواجب لذاته عن سائر الموجودات
الممكنة التي كان الوجود داخلا فيها بامر عدمي عارض له فهو
كون ذلك الوجود غير عارض لشيء من الماهيات وفيه نظر
لان الامر العدمي العارض له هو الذي يميزه عن الممكن عدم حصول
الوجود في ماهيته نعم وانما عدم عروض الوجود لشيء من الماهيات
الممكنة فهو امر عدمي يميز الممكنات عن الواجب وهو غير عارض
له نعم والصواب هو كون ذلك الوجود غير داخل في ماهيته
نعم واذ فيها انما كان كذلك لو لم يحتج الى الفصل مقوم لو كان
اشتراك الواجب والممكن في الوجود باشتراك نوعين في جنس وهو
مم لكون الوجود مقولا بالتشكيك ولا شيء من الجنس كذلك و
فيه نظر لان الكلام في الوجود الخاص لا المطلق وهو غير مقول
بالتشكيك ثم اقول لو جعل مرجع الضمير في قوله ولانه لو
كان داخلا فيها الموجود باسرها لا الماهيات الممكنة لم يتوجه
عليه ذلك ولا يبقى في ذلك محذور بل فيه محذور فلا يرد عليه
على انا نقول على تقدير كون الضمير راجعا الى الماهيات الممكنة
يمكن توجيه كلامه على ان يكون مراده بذلك الظاهر وهو ان
يبقى على تقدير ان يكون الوجود داخلا في الماهيات الممكنة وجوب
ان يكون اقتضا طبيعة من حيث هي الادخول والا لما
كان داخلا فيها فيكون اقتضاؤها الدخول فاينما وجد وجد
داخلا في الواجب وكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل يقوم
فيكون له لوازم

التحقيق ان الوجود عين حقيقة الواجب

لان الاشتراك الذاتي يستدعي الامتياز الذاتي هذا انما يكون
يمكن ان يتكلف فيه حتى يكون موجها ظاهرا وهو ان الوجود
لكن لا المطلق المقول بالتشكيك لعدم صحته بل الوجود الخاص
الذي هو معروض في الذهن يتشخص حقيقة الواجب الوجود
للمعتزلة والجمهور من الاشاعرة والا لكان داخلا فيها او خارجا
عنها والاول يستدعي التركيب والثاني كونه ممكنا لافتقاره الى
الماهية وكل ممكن لا بد له من علة فان كانت تلك الماهية لزم
تقدمها عليه بالوجود لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود
فيكون للماهية موجودة مرتين مرة بالوجود السابق والاخرى
باللاحق وهو مح وان كانت غيرها لزم افتقار واجب الوجود
في وجوده الى سبب منفصل وما كان كذلك اي مفتقرا في وجوده
الى سبب منفصل لا يكون واجبا لذاته وهو ظ ولقائل منع
وجوب تقدمها عليه بالوجود لجواز ان يكون للماهية من
حيث هي علة له من غير اعتبار وجودها وعدمها كما في القابل
وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه على تقدير ان كانت تلك الماهية لزم تقدمها
عليه بالوجود قوله لوجوب تقدم العلة على المعلول
بالوجود قلنا لا نسلم والمستند ان الماهيات الممكنة علة
قابلة لوجوداتها مع انها ليست متقدمة عليها بالوجود
فظهر ان ذلك نقض تفصيلي لا اجمالي فيقول كما زعم بعضهم
فنقول العلم بما ذكرنا من المقدمة وهي تقدم العلة الفاعلية
على المعلول بالوجود ضروري لان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون

له وجود فيفيد غيره الوجود وفيه لانا لا نسلم انه مطلقا
بل المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته بل
من غيره يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود اما المهية
التي يكون وجودها من ذاتها وتكون لازمة لوجود
فلم لا يجوز ان لا تتقدم على الوجود بالوجود كاقتضى تلك
تلك الماهية علة قابلية لذلك الوجود فلم لا تكون علة
فاعلية له لامتناع كون الواحد سيما البسيط
قابلا وفاعلا لشيء واحد معا لانا نسلم ذلك
ثم كما يجيء بعد بخلاف القوابل اي للوجود لقوله مستفيد
للوجود والمستفيد للوجود يمتنع ان يكون موجودا
لامتناع تحصيل الحاصل واذا كان العلم بما ذكرنا من
المقدمة ضروريا فمنعها لا يستحق الجواب لانه على سبيل
المعارضة الوجود من حيث هو وجود يقتضي التجرد
اي العروض والا لكان مقتضيا للتجرد اي العدم
العروض او غير مقتض لشيء منهما والاول اي اقتضاه
التجرد يقتضي ان يكون وجود الممكنات مجردا اي غير
عارض وعندكم وجود الممكنات غير مجرد هف والثاني
اي عدم اقتضائه شيئا منهما افتقار اي يقتضي افتقار
واجب الوجود في تجرده اي عدم عروض وجوده الى
سبب منفصل وفي حواشي القطبية وفيه نظر لجواز
ان يكون هو كونه وجود الواجب اقول فلا يعرض

عليه بان كونه وجود الواجب امر اضافي تحققه في العقل
فقط فلا يجوز ان يكون علة للتجرد في الخارج لان المراد
ان التجرد صفة من صفات وجوده نعم في العقل واتصاف
الموصوف بصفة ربما يكون لكونه من هو وجود
يقتضي التجرد بكون وجود الواجب غير مجرد وهو المطلوب
ولان وجوده معقول لان الوجود بديهي التصور
وحقيقته غير معقولة وفاقا فوجوده غير حقيقته
لان ما هو معقول غير ما هو غير معقول واذا كان
وجوده مغايرا لحقيقته كان زائدا عليها لامتناع دخوله
في حقيقته ولان وجوده لو كان عين حقيقته لما
كان اي وجوده واجبا لان الوجوب امر اضافي لا يمكن
تعقله الا بين امرين واذا كان كذلك استحال ان
تعرض لوجوده الوجوب على تقدير كونه عين
حقيقته اذ ليس هناك شيئان حتى سوى الوجود
والتالي باطل لانا نجيب عن الاول بان التجرد اي عدم العروض
امر عدمي فلا يفتقر الى سبب وتوجيهه ان يقال لا نسلم
ان لا يكون من حيث هو هو مقتضيا لشيء منهما قوله
ذلك يقتضي افتقار واجب الوجود في تجرد وجوده الى
سبب منفصل قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان التجرد
وجوديا وليس كذلك وفي الحواشي القطبية فيه نظر
لانه ممكن فلا بد له من سبب اقول ولا يعترض عليه

بان يكون وجود الواجب امرًا اضافيًا تحققه في العقل فقط
فلا يجوز ان يكون علة لشيء في الخارج لان المراد ان المجرد
صفة من صفات وجوده نعم في العقل والاتصاف الكون موصوف
بصفة ربما يكون لكون ذلك الموصوف لامر مغاير
وهو كلام حق واذا كان الوجود من حيث هو وجود
يقتضي التجرد يكون وجود الواجب عين مجرد وهو المط
ولان وجوده معقول لان الوجود بديهي التصور
وحقيقته غير معقولة وفاقا فوجوده غير حقيقته
لان ما هو معقول غير ما هو غير معقول واذا كان
وجوده مغايرا لحقيقته لما كان اي وجوده واجبا
لان الوجوب امر اضافي لا يمكن تعقله الا بين امرين واذا
كان كذلك استحال ان تعرض لوجوده الوجوب
فقد بطل كونه عين حقيقته اذ ليس هنا ان يوجد شيء
الوجود والثاني بطلانا لا يجب عن الاول بان التجرد
عدم العروض امر عدمي فلا يفتقر الى سبب وتوجيهه
انه لم لا يجوز ان لا يكون الوجود من حيث هو هو
مقتضيا لشيء منهما وقوله لئلا يقتضي افتقار واجب
الوجود في التجرد وجوده الى سبب منفصل قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو كان التجرد وجوديا وليس كذلك
ولو في الحواشي القطبية فيه نظر لانه ممكن فلا بد له من
سبب اقول ولا يعترض عليه بانا لا نسلم ان كل

ممكن

ممكن لا بد له من سبب وهو عدم سبب وجوده فان عدم
علة العلة علة لعدم المعلول ولا بان تجرد وجوده واجب عند
الخصم لانه ممكن لان اتصافه بهذا المفهوم واجب
ولا مانع من ان يكون الممكن في نفسه واجبا لحصول الغير
وعن الثاني بانا لا نسلم ان وجوده معقول بل المعقول
الوجود من حيث هو وجود الذي هو لازم للوجود الخاص
الذي هو عين حقيقته وتعقل اللازم لا يقتضي تعقل
الملزوم بالحقيقة وعن الثالث بانا لا نسلم عروض الوجوب
له بل الوجوب عين ماهيته كما سبرهن عليه وفيه نظر
لانه فسر الوجوب باستحقاقية الذات الوجود فهو على ما
فسره امر اضافي فكيف يتصور ان يكون عين ماهيته واما
الدليل الذي ذكره على ان الوجوب عين ماهيته فهو
مدخول كما سيجيء واعلم ان اللفظ الواحد يقع بمعنى
واحد على اشياء مختلفة بالتشكيك اي على الاختلاف
اما بالتقدم والتاخر كوقوع لفظ المتصل على المقدار
وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولية وعدمها كوقوع
لفظ الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما لا ينقسم لكن لا
من جهة كونه واحدا واما بالقوة والضعف كوقوع
لفظ الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع
هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها
بالتقدم والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولية وعدمها

وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة لكونه مبدأ للكل اي بعده
من الموجودات وايضا الواحد المقول على اشياء مختلفة
لا على السواد امتنع ان يكون ماهية تلك الاشياء او جزء
منها لان الماهية المشتركة بين اشياء واجزائها لا تختلف
بالنسبة اليها بل يكون هو امرا خارجا عنها عارضا لها
فح يكون الوجود المقول عليها بالتشكيك خارجا عنها
عارضا لها في الذهن لا في الخارج لامتناع ان يكون الواجب
لذاته قابلا وفاعلا ولا يلزم من ذلك ان يكون الواجب
لذاته مساويا في الحقيقة لوجود الممكنات لان الموجود المختلف
بالحقيقة جاز اشتراكها في لازم واحد خارجي والى ذلك اشار
بقوله ويجب ان يعلم ان اطلاق لفظ الوجود على حقيقة
واجب الوجود بناء على ان وجوده عين حقيقته اذ الوجود
لا يطلق على الحقيقة من حيث هي حقيقة بل انا نطلق
فانما يطلق من حيث هي وجود وعلى سائر وعلى وجود سائر
الموجودات الممكنة بالتشكيك فان بذلك تنحل
كثيرا من الشبه منها الشبهة الاولى من الثلثة المذكورة
انفا وذلك لانه ان عني بالوجوب في قوله الوجود من حيث
هو يقتضي التجرد الوجود المقول بالتشكيك
او وجود الممكنات اخترنا انه يقتضي اللاتجرد قوله
لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الواجب ايضا كذلك

قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان وجوده
تع مساويا للوجود المقول بالتشكيك او لوجود الممكنات
في الحقيقة وذلك ممنوع وان عني به وجود الواجب اخترنا
انه يقتضي التجرد قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود
الممكنات ايضا كذلك قلنا لا نم والسند ما مر وهكذا ذكره
المص في شرح الملخص لا يقال على تقدير ان يكون الوجود المقول
بالتشكيك مقتضيا اللاتجرد يلزم اللاتجرد وجود الواجب
لان اللاتجرد اذا كان من لوازم وجود المطلق الذي هو لازم لوجوده
الخاص كان لازما لوجوده الخاص لانا نقول ان اردت
ان عني بالوجود المجرد الوجود المقول بالتشكيك فلا
نم انه يقتضي اللاتجرد ولا يكون مقتضيا للتجرد او غير مقتض
لشيء منهما قلنا اخترنا الثاني قوله يلزم افتقار واجب
الوجود في تجرده الى سبب قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان
الوجود المقول بالتشكيك هو وجود المجرد وليس كذلك
اذ المجرد هو الوجود الخاص لا المطلق ولا مانع من اقتضاء
الخاص ما لا يقتضيه العام وان عني وجود الممكنات
اخترنا انه يقتضي التجرد ومنها الشبهة الثانية من الثلثة لان
قوله في الصغرى وجوده معقول ان عني به الوجود المطلق
اي الواقع بالتشكيك فمم ويلزم منه ان يكون حقيقته
مغايرة لكل الوجود والحكما قائلون به وان عني به وجوده الخاص
فمم فان من اعتقد ان حقيقته غير معلومة وهي عينه

هذا الوجود فكيف سلّم انه معلوم واعلم ان العقلا
اختلفوا في الوجود الذهني فاثبته الحكما ونفاه المتكلمون
والخلاف انما نشا من اختلافهم في تفسير العلم فانه لما
كان عند الحكما عبارة عن حصول صورة المعلوم في
الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين
لما كان عبارة عن نسبة تحقق بين العالم والمعلوم او صفة
حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه
النسبة انكروه واحتج للوهم على ما ذهب الحكما بقوله واعلم
انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها
بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة الوجودية
يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة للشيء واذا لم تثبت
في الاعيان فهي في الاذهان فثبت القول بالوجود الذهني
وفيه نظر لان اللازم من قولكم ثبوت الصفة للشيء
فرع ثبوت ذلك الشيء كون تلك الامور ثابتة ولا يلزم
من الثبوت الوجود حتى يلزم من عدم وجودها في الاعيان
وجودها في الاذهان فلانه يصدق على المعدوم المطلق
انه مقابل للموجود مع انه لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج
ولانه ثبوت الوجود الذي هو صفة وجودية للماهية
لا يستدعي ان تكون الماهية موجودة قبل ذلك والا لزم
ان يكون لها قبل وجودها وجود لا الى نهاية ولا يجاب
عن الاول بان الثبوت هو الوجود [illegible] وبان الثاني

قد لا يكون موجودا فيجي بطلان قوله على انا لا نصرح بالوجود
ونقول وجود الصفة للشيء فرع وجود ذلك الشيء واذا لم تثبت
موجودة في الاعيان فهي موجودة في الاذهان وعن الثاني
بانا لا نسلم ان الحكم بالمقابلة حكم بامر ثبوتي لان معناه عدم
الاجتماع وان سلمناه فلا نسلم انه لا وجود له في الذهن بل
له وجود فيه كما سنذكره المص وعن الثالث بان المدعى ان
المحكوم عليه بالصفة الوجودية التي هي غير الوجود يجب
ان يكون موجودا هكذا ذكره الامام والاولى ان يقال
ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا
سواء كان مع تلك الصفة او قبلها وعلى هذا فلا شك في
ان الماهية المحكوم عليها بالوجود ايضا موجودة بل لان
قوله واذا لم تثبت في الاعيان يناقض قوله فهي في الاذهان اذ
كل ما هو موجود في الاذهان عنده موجود في الاعيان
ويمكن الاعتذار عن ذلك ولما ذكره افضل الشارحين
من ان الاحكام الثبوتية التي استدل بها على ثبوت ان
اريد بها الثبوت الخارجي فهو باطل لان المحكوم عليه
بالوجود الخارجي يجب ان يكون موجودا في الخارج فيبطل
الاستدلال على الوجود الذهني وان اريد بها الثبوت
الذهني كان استدلالا بالشيء على نفسه وان عطف
على قوله انا نتصور اي واعلم ان الحقائق الكلية لا وجود
لها في الاذهان اذ لها وجود بالصور وليس في الاعيان اذ كل

حصولها فيه لانا لا نعني الجار الا ما حصل فيه الحرارة وكذا
البارد لانا لا نسلم تحقق التضاد بين الامور الكلية
لعدم تعاقبهما على موضوع واحد ولا نسلم ان الحرارة والبرودة
الكليتين لو حصلتا في الذهن يلزم كون الذهن حارا وباردا
معا وانما يلزم ان لو كان الحاصل هما بعينهما وليس
كذلك بل الحاصل صورتهما وشبحهما ولا نسلم ان صورتهما
يقتضيان الحرارة والبرودة في محلهما واليه اشار بقوله
ولا نسلم اقتضاء الصور الذهنية الحرارة والبرودة قال
الامام مجيبا عن هذا المنع ان صورة الحرارة وشبحها ان
كانت هي الحرارة بعينها فالاشكال باق والا لبطل القول
بحصول الحرارة في الذهن والمفروض ذلك وهو ضعيف
لانا لا نسلم ان المفروض ذلك بل المفروض ان صورة الحرارة
حاصلة فيه لا نفي صورة الحرارة فان كانت هي بعينها
عاد الاشكال وان كانت غيرها لم يكن ادركنا الحرارة اذ
لها لان ادراك الحرارة اذا كان عبارة عن حصول صورتها
في الذهن فعند حصولها يكون الحرارة مدركة سلمنا
اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة لكن لا نسلم
ان الذهن قابل لهما اذ لا بد من العلة القابلية في
حصول الاثر كما لا بد فيه من العلة الفاعلية واليه
اشار بقوله وقبول الذهن لهما اي لا نسلم قبول
الذهن لهما وللقائل ان يقول لا نسلم انا نتصور امورا لا

موجود في الاعيان فهو شخص ولا شيء من الشخص بكلي ولا
فلا شيء من الموجود في الاعيان ولا يعارض ذلك بان الحقائق الكلية
لا وجود لها الا في الاعيان اذ لا وجود لها الا في الاذهان اذ
كل موجود في الاذهان فهو صورة شخصية في نفس شخصية
ولا شيء مما هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلي
لانا لا نسلم انه لا شيء مما هو صورة شخصية في نفس شخصية
بكلي لانا نعني بكون الشيء كليا مطابقته لما في كل واحد
واحد من الاشخاص والصورة الذهنية كذلك بخلاف
الموجود في الخارج فانه لا يكون مطابقا لشيء من الاشياء
ضرورة هكذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات قد يكون
مطابقا للبعض والحق ان كلية الطبيعة باعتبار انها اذا
تشاكلت ليست متاصلة في الوجود لكونها بنفسها
اصلية بل هي مثال ادراكي لما وقع او سيقع من جنسها
مثال ادراكي لامر خارجي او لما هو بصدد الوجود وفيه
مطابقتها الكثيرة هي كليته لا باعتبار مطابقتها
فقط ولا لكونها مع ذلك غير متخصصة اذ لها تخصص
ما بامور كحصولها في الذهن وعدم الاشارة اليها و
كونها لا تقبل الانقسام ولا وضع لها وذلك بخلاف
الامر الخارجي فانه ذاته ليست مثالا لشيء آخر وهو كلا تقول لو
حصلت الحرارة والبرودة الكليتان في الذهن لزم
اجتماع الضدين ولكان الذهن حارا وباردا معا

لها في الخارج بل كل ما نتصوره فله صورة موجودة قائمة
بنفسها قال المصـ في شرح الملخص فان افلاطون ذهب الى انه يوجد
في كل طبيعة نوعية من شخص باق ابدي ازلي من الجواهر
الغائبة عنا وكيف وهذا هو الذي ذهب الحكما اليه فانهم
اتفقوا على ان جميع الامور مرتسمة في العقل الفعال ثم
قال ان هذا الشخص مكابرة لانا نعلم بالضرورة انا نتصور
الامور الممتنعة الوجود في الخارج فكيف يكون منعه والمثل
التي نقلت عن افلاطون وجودها غير معلوم فان ارسطو
ذكر ادلة كثيرة لابطالها وعلى تقدير صحة وجودها غير معلوم
فهي انما تكون في طبايع الانواع الممكنة الوجود لا في كل
طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة الوجود فان القائل
كيف نعقل شخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها
في الخارج موجود في الخارج ازلا وابدا هذا ما قال المصـ و
غيره في هذا الموضع وينبغي ان يعلم ان افلاطون المؤيد
لم يذهب الى ان كل ما نتصوره فله صورة موجودة قائمة
بنفسها بل الى ان الصور المرئية في المرايا وغيرها من
الاجسام الصقالية والصور الخيالية وامثالها صور
موجودة قائمة بنفسها اذ لو كانت الصورة في المرآة لما
اختلف رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع النظر اليها كان
الهيئات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف
رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها لكن يختلف

على ما يشهد به التجربة فليست في المرآة ولا في الهواء الا انه
شفاف ولا [illegible] ينطبع فيه شيء مع انا قد نرى عند تحديق
نظرنا في المرآة ما هو اعظم من الهواء كالسماء وليست
هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة
الى وجهك والى كل ما يرى في خلاف جهة المرآة فان
القول بالشعاع باطل من وجوه كثيرة وبعضها
يجيء في هذا الكتاب بل هي صورة جسمانية موجودة في
عالم متوسط بين عالمي العقل والحس يسمى بعالم
المثال وهي قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل
وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان ومحل
مظاهر فصور المرآة مظهرها المرآة وصور الخيال
مظهرها الخيال وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى
الجسمانية لانطباع الاشياء في الصغير وانما المذاهب
الكلية العقلية سيما اذا كانت من الطبايع الممتنعة
فلم يذهب الى ان لها صورة قائمة بنفسها موجودة في عالم
الحس والمثال والخيال والعقل وتلك الصور المعلقة
ليست مثل افلاطون كما زعم فان هذه مثل ثابتة في
عالم الاشباح ومثل افلاطون عقول مجردة مدبرة
للانواع الجسمانية فانه ذهب الى ان لكل نوع جسماني
من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها
ربا هو نور مجرد من المادة قائم بذاته معتن بـ

وحافظا اياه وهو المغذي والنامي والمولد في النبات
والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال
المختلفة في الحيوان والنبات عن قوة بسيطة لا شعور
لها وفينا عن انفسنا والا لكان لنا شعور بها فجميع
هذه الافعال من الارباب واليه اشار نبينا عليه
افضل الصلوات واكمل التحيات بان لكل شي ملكا
حتى قال ان لكل قطرة من المطر ينزل معها ملك
وتلك الارباب النورية هي المثل الافلاطونية و
المثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو
الصنم حتى كانه اختص به فانما استعمل في رب الصنم
لان كلا منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه فكما
ان الصنم مثال لرب الصنم في عالم الحس فكذلك رب الصنم
مثال للصنم في عالم العقل ولهذا اسمي ارباب الاصنام
بالمثل وافلاطون في ذلك يعلم انما نقل عن افلاطون
وغيره من الحكماء الكبار اولي الايدي والابصار ليس
مطابقا لكلهن لما ذهبوا اليه وما يرد عليهم وان
كان متوجها على ظاهرها وبيانهم لكن لم يتوجه
على مقاصدهم فان كلماتهم مرموزة ولا رد على
الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه سوريانوس
في مناقضة ارسطو الافلاطنين والموجود في
الذهن موجود في الخارج لان الذهن من الموجودات

لخارجية

الخارجية وكل ما يكون موجودا في الخارج يكون موجودا
في الخارج فعلى هذا لا ينقسم الوجود الى ذهني وخارجي بان
يتحقق الوجود الذهني دون الخارجي في صورة ما بل كل وجود
في الحقيقة وجود خارجي لا ان الماهيات كالانسان و
الشجر والحجر تارة توجد قائمة بنفسها وتارة توجد في النفس
والاول يسمى بالوجود العيني والثاني بالوجود الذهني
وان كان كل منهما وجودا عينيا فبل لو صح هذا
لزم ان يكون الممتنعات موجودة في الخارج ضرورة وجودها
في الذهن عند تصورها هي بعينها قلنا لا نم ولنا
يلزم ذلك ان لو كان الحاصل عند تصورها هي بعينها
وليس كذلك بل صورتها على معنى يحصل منها صورة مطابقة
في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج اي قائمة بنفسها كانت
هي بعينها لا يقال الاعراض غير قائمة بنفسها لقيامها
بمحالها فيلزم ان لا يكون من القسم الاول اصلا
لان المراد بقيامها بنفسها عدم القيام بالنفس وما لا يقوم
بالنفس قد يقوم بغيرها والموجود حر والمعدوم
شر هذه مقدمة مشهورة وما يحققها لجرى بل قنعوا
فيها بالمثال وقالوا القتل شر لا من حيث
ان القاتل كان قادرا ولا من حيث ان الالة كانت
قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول قابلا
للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص

ولقائل ان يقول فلزم من هذا ان لا يكون الاعراض النفسانية كالعلم والقصد ونحوهما موجودا عينيا

وهو عدمي وباقي القيود الوجودية خرافات
هذا ظاهر غني عن الشرح الا ان الامام ذكر في
شرح الاشارات انه قد اشتهر بين اهل السفسطة
ان الخير هو الوجود والشر هو العدم ثم اعترض
عليه بان قال مرادهم ان كان تفسير لفظ
الخير بالوجود والشر بالعدم فلا حاجة الى الاستدلال
الذي ذكروه وان كان مرادهم الحكم على الخير بانه و
جودي وعلى الشر بانه عدمي فذلك انما يتاتى لهم
بعد تصور ماهية الخير والشر ولئن سلمنا تصورهما
فهذا تعويل على مجرد المثال والمثال لا يصحح القضية
الكلية والجواب عنه انهم ارادوا حمل العدم
على الشر قوله لا يتاتى لهم ذلك الا بعد تصوره
قلنا نعم لكن بوجه ما وهو تصوره بوجه ما اعني
انهم انما ينظرون في وجوه استعمالات لفظ
الشر والخير ويخصون ما يدخل في هذين اللفظين بالذات
عما ينسب اليه بالعرض بتحقيق ماهية مما يتعين بها
فيتتبع مدلولات هذا اللفظ واستقراء وجوه
استعمالاتهم دلهم على ان الشر ماهيته عدم وجود
وعدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير لائق
به او غير موثر عنده ولا يخفى ان البحث عن ماهية
الشيء على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي

غاية

غايتها في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال
التي لا طريق لبيانها الا بتتبعها واستقراؤ والمعدوم اي المعدوم
الممكن الوجود ليس بشيء لانه محل الخلاف لا محالة
في ان المعدوم المحال وهو المراد من المنفي ليس بشيء اي
لا يكون الماهيات اي الممكنات متقررة في الخارج عارية
عن صفة الوجود ولما كان لها كون في الخارج فهو لا كون لها
في الخارج كون في الخارج وهو اعم وهي تنظر في
ذلك انما يتم لو كان التقرر في الخارج عندهم اعم
من الكون اذ كل موجود عندهم متقرر في الخارج دون
عكسه لان المعدومات متقررة في الخارج عندهم
وليست موجودة فيه واحتج الامام عليه اي على ان
المعدوم ليس بشيء بان المعدوم اما مساو للمنفي او
اخص منه مطلقا او اعم مطلقا لامتناع المباينة
والعموم من وجه بينهما لامتناع صدق المنفي بدون
المعدوم والثالث اي كونه اعم من المنفي مطلقا
باطل لانه اي على تقدير كونه اعم مطلقا يجب ان لا
نفيا محضا اي يجب ان يكون المفهوم منه غير المفهوم
من المنفي لانه لا يصدق عليه المنفي والا لكان
اللازم بطلان العموم لوجوب كون المحمول اعم
او مساويا لا عدم الفرق بين العام والخاص فيكون كل
منهما نفيا محضا وهو ممنوع فاذا وجب ذلك فالمفهوم

عين الكون فيها اي الوجود فيه
او مستلزمًا له وهو ثم فان التقرر
في الخارج عندهم

من المنفي النفي المحض والعدم الصرف هو الثبوت
فيلزم ان يكون المفهوم منه الثبوت اذ المغاير
للنفي المحض والعدم الصرف هو الثبوت فهو اذن
ثابت وهو اي المعدوم صادق على المنفي فنقول
كل منفي معدوم وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت
والمنع وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم كونه نفيا محضا
ثبوته لجواز صدق المنفي عليه ولعدم انحصار الكل
في النفي المحض والثبوت نعم لا يخرج عنهما من احدهما
لا ان الكل نسبة في عين احدهما فتعين احد
الامرين الاولين واياما كان نخبط قياس هكذا
كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت اما الاول فلوجوب
صدق العام على جميع افراد الخاص وصدق احد
المتساويين على جميع افراد المساوي الآخر واما الثاني
فبالاتفاق فلا شيء من المعدوم بثابت وهو المطلوب
وفيه نظر لانا لا نسلم الحصر اعني المعدوم للمعدوم الممكن
بل بينهما مباينة لكون المنفي هو المعدوم الممتنع وان
هو في المعدوم المطلق فلا يجوز ان يكون لم يكن
نفيا محضا قوله ولو كان نفيا محضا لم يبق فرق بين
العام والخاص قلت لانم بل يمتاز الخاص عنه
بانه يمتنع وجوده دون العام لجواز حصوله
في المعدوم الممكن الوجود وهذا غير متوجه لانه

لوكان

لوكان المفهوم من المعدوم النفي المحض النفي المحض
لم يبق فرق ولكن المنع بينه وبين المنفي الفرق
ولكنه حمل قوله على انه لو صدق عليه النفي المحض
لم يبق فرق ولذلك منع قوله سلمناه اي سلمنا العدم
امتناع الخاص عن العام على تقدير ان يكون المعدوم
نفيا محضا لكن الصادق في قولنا بعض المعدوم ثابت
لانا قولنا المعدوم ثابت مهملة لا بكل معدوم ثابت
لاشتغاله بالمنفي الذي هو معدوم وهو اي قولنا
بعض المعدوم ثابت لا يصلح ان يكون كبرى في
الشكل الاول اذ كبراه يجب ان يكون كلية قال
الامام في المباحث المشرقية الاستدلال الذي ذكرناه
برهان في المواضع التي هي الفساد فانا قد بينا
ان الوجود نفس الحصول في الاعيان ومن جعل
هذا الحصول مجامعا للاحصول في الاعيان ومن
جعل فقد خرج عن غريزة العقل حقق اي الذاهبون
الى ان المعدوم شيء بالتفسير المذكور بان المعدوم
معلوم لانا نحكم على المعدوم والحكم على الشيء يستدعي
كونه متصورا او معلوما ضرورة وكل معلوم ثابت
وقد احتجوا بان كل معلوم متميز عن غيره وكل متميز
عن غيره ثابت اما الاول فلان ما لا تميز له في نفسه
استحال تعلق العلم به اذ ليس تعلقه به اولى من تعلقه

لغيره ولما الثاني فلان اثبات الشئ من غيره صفة
من صفات ذلك الشئ وثبوت صفة للشئ فرع ثبوته
في نفسه فالمعدوم ثابت والمراد لك الثبوت الوجود
فيلزم استقرار الماهية في الخارج مع عرائها عن صفة
الوجود اذ لفظ الثبوت لا يطلق الا على هذا المعنى
والكبرى ظاهر الفساد لان الامور الممتنعة معلومة وليست
بثابتة في الخارج اتفاقا قال الامام منشاء
هذا الكلام هو الجهل بان الماهية وجودا في الذهن
وينبغي ان تعلم ان القائلين بان المعدوم شئ يفرقون
بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون
كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة بين
الموجود والمعدوم فلا يجوزون بين الثابت والمنفي
واسطة ولا يقولون للممتنع انه معدوم بل يقولون
انه منفي ويقولون للذوات التي لا يكون موجودة
شئ وثابت وللصفات التي لا تعقل الا مع الذوات
حال لا موجود ولا معدوم بل هي واسطة بينهما هذا
واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان اعادة المعدوم
بعينه ممتنعة لامتناع تخلل العدم بين شئ واحد خلافا
للمتكلمين فانهم جوزوها الا الكرامية وابا الحسين
البصري من المعتزلة واحتج المص على ما ذهب اليه الحكماء
بقوله والمعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه في وقت

مبحث اعادة المعدوم

آخر والا لاعيد مع اختصاصه بالوقت الذي الذي
كان موجودا فيه لكونه من عوارضه فيلزم اعادة
الوقت في وقت آخر فللزمان زمان آخر وايضا قد حكى
الامام عن القائلين بهذا القول وجوها
احدها انه لو صح اعادته لصح اتصافه بامكان العود
بان نقول امكان العود حاصل له وهو صفة وجودية لامكان
وجوده فاستحال اتصاف العدم بل المعدوم
به لان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان
يكون موجودا ولقائل ان يقول ان عنيت
بالمعدوم في قولك فاستحال اتصاف المعدوم
به المعدوم مطلقا اي في الخارج والذهن فمسلم
لكن لا نسلم ان ما عدم لم يبق هويته المعينة اصلا
لا في الخارج ولا في الذهن وان عنيت به المعدوم في
الخارج فهو ممنوع فان المحكوم عليه بالصفة الوجودية
يجب ان يكون موجودا الا انه يجب ان يكون موجودا
في الخارج فما بقي هويته في الذهن وان لم يبق في
الخارج يصح عليه الحكم بامكان العود في الخارج
الثاني لو امكن عوده لامكن عود كل معدوم
ولو امكن عود كل معدوم لامكن عود الوقت
الذي وجد فيه ابتداء ولو امكن عود الوقت
الذي وجد فيه ابتداء لامكن ان يعاد ذلك

المعدوم مع ذلك الوقت على ما قال فيمكن ان يعاد
مع ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد
فاذن لو امكن اعادة المعدوم لكان مبتدأ من حيث
انه معاد والتالي بط فالمقدم مثله وفيه نظر
لان ذلك انما يلزم لو اعيد في ذلك الوقت لا معه
في وقت آخر والصواب ان يق فيمكن ان يعاد في ذلك
الوقت الثالث لو امكن عوده لامكن عوده
مع مثله لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وفيما
لا يجوز فانه ح لا يستلزم عدم الامتياز بين
الاثنين والعقل الصريح حاكم ببطلانه ولقايل
ان يقول انما يلزم من مجموع فرض اعادته
مع حصول مثله لا يلزم من لزوم المحال
مجموع اللزوم بحيث يتعين كلا الاعادة وههنا لا يلزم
لو امكن اعادة المعدوم لما كان وقوعه في شيء
من الازمنة والتعاد يرجحا لان شان الممكن ان
لا يلزم من فرض وقوعه مح والتالي بط لان وقوعه
في بعض الازمنة وهو الزمان الذي حصل فيه
وجود مثله مح لان التلازم الشرطية قوله لان من شان
الممكن ذلك قلنا مطلقا فان الممكن انما لا يلزم
من فرض وقوعه مح اذا لم يكن ذلك الفرض مع
وجود ما ينافيه ولا مع تسليم وجود ما ينافيه

اما

اما اذا كان بعده فلا وفي الحواشي القطبية هذه الوجوه
تشعر بان المدعى ان المعدوم لا يعاد الا المعدوم مع
جميع عوارضه وفيها اي في الوجوه الثلثة نظر لانا لا نم
ان الامكان صفة وجودية وما قيل في بيانه مردود كما يجي
وايضا لا نم انه لو امكن عوده لامكن عود الوقت الذي
وجد فيه ابتدا وانما يلزم ذلك ان لو امكن اعادة كل
معدوم وهو مم اذ لا يلزم من امكان اعادة معدوم امكان
اعادة كل معدوم ولا يتمسك بعدم القايل بالفصل
لظهور ضعفه ولو جعل المدعى فيه امتناع اعادة
المعدوم بعينه سقط هذا المنع لان هذا الزمان
الذي وجد فيه ابتدا من مشخصاته سلمنا لكن لا نم
انه لو امكن الوقت الذي وجد فيه ابتدا لامكن
ان يعاد مع ذلك الوقت المعني فانه لا يلزم من امكان
عود كل واحد منهما وحده امكان عودهما معا واليه
اشار بقوله ولا نم انه لو امكن عود كل واحد منهما وحده
امكان عودهما معا سلمنا لكن لم قلتم انه يلزم ان يكون مبتدأ
من حيث انه معاد وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الوقت
معادا واما اذا كان ذلك الوقت معادا فلا يلزم المبتدا
ما يوجد في زمان لا يكون ذلك الزمان معادا او اما على
ما ذكرنا من الصواب فيقال وانما يلزم ذلك لو كان معادا
في ذلك الوقت واما الثالث فلانا لا نم صدق الشرطية المذكورة

مع ذلك الوقت في وقت آخر كونه
معادا في ذلك الوقت وقد عرفت
ما فيه

وانما صدق لو امكن وجود مثله وهو ممنوع وتقريره على
الوجه المفصل انه ان اراد بالمثل ما يشارك
في الماهية كالشخصية فمسلم لكن نفي الثاني ممنوع لانه لا يلزم
من عدم الامتياز بالذات عدم الامتياز بالعوارض
واللواحق وان اراد به ما يشارك في الماهية واللوازم
واللواحق فلا نسلم انه لو امتنع العود لو امكن عوده
مع ايجاد مثله والشرطية على التقدير ممنوعة اما
على الاول فلانها انما يكون حقه ان لو كان عدم
مثله مسبوقا بوجوده وهو ممنوع واما على الثاني فلانها
انما يكون حقه ان لو امكن وجود مثله وهو ممنوع لما ذكر
من لزوم عدم الامتياز مع التعدد واحتجوا اي الذاهبون
الى امكان العود بانه لو امتنع فذلك الامتناع ان
كان لما هو هو اي لذاته وجب ان لا يوجد اصلا
وان كان اي الامتناع لعرض كان زواله ممكنا
العود وهو باطل وجوابه ان المفروض امتناع وجوده الثاني
ولا يلزم من كون هذا الامتناع اي امتناع وجود الثاني
لما هو هو ان لا يوجد اصلا بل يلزم ان لا يوجد
بالوجود الثاني لا بالوجود المطلق وبعضهم قرر البرهان
على وجه آخر وهو انه لو كان المعدوم قابلا للوجود لكان
قابلا للعود والمقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة
فبينة اذ العود هو الوجود ولما حقيقة المقدم فلانه

لم يكن

لو لم يكن كذلك لم يوجد اصلا وضعفه ظاهر لان العود
اخص من الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
قال الامام ان الاولى في هذه المسألة ان من رجع الى
فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والتعصب
شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة واليه
اشار بقوله وربما يحتج المنكرون اي للاعادة المعدوم
بعينه الى دعوى الضرورة اي الولاية حتى لا يحتاج الى
البرهان وذلك حق لان كل من رجع الى فطرته السليمة
علم بالضرورة ان تخلل العدم بين شيء واحد بعينه محال
واختلف العقلاء في ان المعدوم هل يتميز بعضه في فرادته
عن البعض ام لا فذهب بعضهم الى الاول الملزوم
وبعضهم الى الثاني والحق اختار المذهب الاول على ان
والمعدوم فيه تعدد وامتياز لان كلا يتميز عدم العلة
عن عدم المعلول ولا عدم الشرط عن عدم المشروط ولا عدم
الشرط والعلة عن عدم غيرهما ولا عدم الضد عن المحل
عن عدم غيره والتالي باطل لان عدم العلة والشرط
يوجب عدم المعلول والمشروط ولا ينعكس اي عدم المعلول لا يوجب
عدم العلة وان كان مستلزما له لانه لو كان علة لتقدم
عليه وليس كذلك لان المعلول اذا ارتفع كان العلة مرتفعة
قبل وان كان في الزمان معا وعدم المشروط لا يوجب
عدم الشرط لجواز ان يكون الشرط اعم من المشروط وعدم

تمايز الاعدام

٤٦

وعدم الخاص لا يوجب عدم العام وعدم
غيرهما اي غير العلة والشرط لا يوجب ذلك اي لا يوجب
عدم المعلول والمشروط وعدم الضد عن المحل يصحح حصول
الضد الاخر فيه اي في ذلك المحل فان عدم السواد مثلا
عن المحل يصحح حصول البياض فيه وعدم غيره اي غير
الضد لا يصحح ذلك وفيه نظر لان هذا التعدد
والتميز انما هو في الذهن لا في الخارج قال
الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس
من منطق الشفا العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل
المضاف الى الملكة اي بل العدم الذي يعلم ويخبر عنه هو
العدم المضاف الى الملكة وفيه نظر لان هذا القول
اخبار عن عدم المطلق فانه اخبار عن العدم المطلق
بعدم الاخبار عنه لاخبار عنه وقد قلتم انه لا يخبر عنه
هف وفي الحواشي القطبية ان مراد الشيخ من ذلك انه لا يصير
مخبرا عنه في الموجبات دون السوالب اقول
وهذا اشارة الى الجواب عن هذا الشك وتقريره انا نمنع
لزوم ما ذكرتم من الخلف وانما يلزم ذلك ان لو كانت
هذه القضية موجبة معدولة ليكون معناها
الحكم على العدم المطلق بعدم الاخبار عنه وليس كذلك
بل هي حكم بسلب الاخبار عنه لا يستلزم الحكم بعدم
الاخبار عنه اذ السالبة اعم من الموجبة ومراد الشيخ

انه لا يصير محكوما عليه في الموجبات دون السوالب وهذا لما ذكره
المص في بعض تصانيفه وهو ان الشيء ما لم يعلم لم يعلم اضافته
الى غيره والعدم المضاف هو العدم المطلق فيمكن ان
يعلم الا بعد العلم بالعدم المطلق اذ العدم المضاف
هو العدم المطلق الذي اضيف الى ملكة وهذا ابطال
لقوله العدم المطلق لا يعلم بل العدم الذي اضيف
الى ملكة هو المضاف الى الملكات كما ان الاول ابطال
لقوله العدم المطلق لا يخبر عنه هو المضاف الى
الملكات وتقريره ان نقول لو كان العدم المضاف
معلوما لكان العدم المطلق معلوما لكن المقدم
حق عندكم والتالي مثله اما بيان الشرطية فلان
العدم المطلق لو لم يكن معلوما لم يكن العدم المضاف
معلوما لان الشيء ما لم يعلم لم يعلم اضافته الى غيره
وهذه الشرطية تنعكس بعكس النقيض الى الشرطية المطلوبة
التي هي قولنا لو كان العدم المضاف معلوما لكان العدم
المطلق معلوما او الوجه الاختصاري فيه ان العدم
المطلق جزء من العدم المضاف والعلم بالمركب انما يكون
بعد العلم باجزائه فلا يتحقق لكم العدم المطلق
لا يعلم والعدم المضاف يعلم والجواب عن الاول ان العلم
العدم المطلق يوجد على وجهين احدهما ان يكون هذا
اللفظ وحده والثاني ان يكون مع اضافة فيكون عدما

بل العدم الذي يخبر عنه

مطلقا وبالوجه الثاني لا يكون عدما مطلقا
لكونه موجودا في الذهن معلوما باعتبار اتصافه به
واذا كان كذلك كان الاخبار عن العدم المطلق المأخوذ
بالوجه الثاني بانه لا يخبر عنه اذا كان مأخوذا بالوجه
الاول لا يكون مشتملا على خلف ومنافاة وعن الثاني
ان قولنا العدم المطلق لا يعلم قضية وصفية اي
ما صدق عليه العدم المطلق لا يعلم ما دام عدما
مطلقا لان ذات العدم المطلق لا يقتضي عدم المعلومية
لزوال ذلك عند وجوده في الذهن فان اراد تعلق
المطلق على تقدير معلوميته للمضاف معلوميته على
التقدير حال كونه عدما مطلقا فالشرطية ممنوعة
لان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يكون مضافا
الى ذلك فلم يكن العدم المطلق ما دام كذلك من المضاف
ليلزم العلم بعين العلم للمضاف وان اراد تعلق
على التقدير معلوميته على التقدير في غير تلك
الحال بل حال وجوده في الذهن فالشرطية مسلمة لكن لا يلزم
منه التناقض كما لا يخفى ولما اعتقد المص
صحة ما اورده على كلام الشيخ قال بل الصحيح ان لكل
واحد من العدم المطلق الذي هو اللاكون المطلق
والعدم الخارجي الذي هو اللاكون في الخارج والعدم
الذهني الذي هو اللاكون في الذهن صورة في الذهن

اذعن

اذ عن تصور كل واحد منها ونحكم عليها بالصفات
الوجودية والعدمية فيكون لكل واحد منها صورة
في الذهن اذ التصور انما يكون بحصول صورة فان قيل
لو كان لكل واحد من العدم المطلق الذي هو اللاكون
المطلق في الذهن والخارج والعدم الذهني الذي هو اللاكون
في الذهن صورة في الذهن يلزم ان يكون احد النقيضين عين
الآخر اذ الصورة في الذهن هو الكون فيه وهو محال
قلنا لا نسلم اللزوم ان يكون احد النقيضين عارضا للآخر
واستحالته ممنوعة واليه اشار بقوله فيعرض لمفهوم
اللاكون في الذهن سواء كان لاكونا في الخارج او لم
يكن ان له كونا في الذهن لانه نفس الكون في الذهن
لا نسلم ان يكون احد النقيضين عين الآخر واذا كان
فيصح جعل كل واحد من العدمات مخبرا عنه وفيه نظر لان
النزاع فيما صدق عليه المعدوم المطلق لا في مفهوم
هذا العنوان ولا واسطة بين كون الشيء موجودا او
بين كونه معدوما وبعضهم اثبت واسطة بينهما او
سماها بالحال وعرفها بانها صفة لموجود لا توصف
بالوجود ولا بالعدم فقوله صفة يخرج عنها ما ليس
بصفة كالذوات وقوله لموجود يخرج صفات المعدوم
وقوله لا توصف بالوجود يخرج الصفات الثبوتية
وقوله ولا بالعدم يخرج الصفات السلبية وقال

ظ لان العلم بما ذكرنا من المقدمة وهي عدم الواسطة بينهما
ضروري قال الامام ان البديهة حاكمة بان كل ما
يشير العقل اليه فهو اما ان يكون له تحقق بوجه ما او ليس
ان لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم
وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان يفسر الموجود
والمعدوم بغير ما ذكرنا فح ربما حصلت الواسطة على ذلك
التاويل ويصير البحث لفظيا وذكر افضل المحققين في التتمة
لكل ما يشير اليه العقل الى المتحقق والى ما ليس بمتحقق هو
الى الثابت والمنفي وهم جميعا يقولون في ذلك فلا يثبتون
بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم ذكروا ان الموجود
اخص من الثابت بين الصفة للوجود الثبوت فالموجود
كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له
صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا عندهم فلا تكون موجودة
ولا معدومة ومن هنا ذهبوا الى القول بالواسطة
فانهم يعنون بالذات كل ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال
وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير فكل ذات اما موجودة
او معدومة والمعدوم يقع على كل ذات ليس له صفة
الوجود ويجوز ان يكون له صفة غير تلك الصفة كصفات
الاجناس عند من يثبتها للمعدومات والحق لا تحقق عندهم
بذلك فالحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه
الالفاظ المبحث الثاني في الماهية انّ لكل شيء حقيقة هو

هو

هو حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو وقد يطلق الحقيقة
والماهية والذات على ترادف ولما ذكر ان لكل شيء
حقيقة فذكر ان تلك الحقيقة مغايرة لجميع ما يلحق
ذلك الشيء سواء كان لحوقه لحوقا لازما او مفارقا
عليها قال وهي اي الحقيقة مغايرة لجميع ما عداها
اي مغايرة لجميع الصفات اللاحقة لذلك الشيء
لازمة كانت او مفارقة وعبارته ليست كما ينبغي اذ كل شيء
يكون مغايرا لجميع ما عداه ضرورة والمراد ما ذكرنا
فالفرسية من حيث هي فرسية لا واحدة ولا لا واحدة
على ان يكون الواحد بمادا داخلا في مفهومها او نفس
مفهومها والا لامتنع اتصافها بالاخرى والاخرى
بل الواحدة صفة منضمة اليها فيكون الفرسية
معها واحدة وكذا اللاواحدة اذا انضمت اليها
كانت معها لا واحدة فالفرسية من حيث هي فرسية
ليست الا الفرسية وان لم تخل عن احديهما وكذا الكلام
في سائر المتقابلات كالعموم والخصوص والوجود
والعدم وغير ذلك والماهية لا بشرط شيء اي الماهية
من حيث هي هي اعني الكلي الطبيعي موجودة في الخارج
لانها جزء من شخصياتها الموجودة في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود في الخارج وبشرط لا شيء
وبشرط ان لا يكون معه شيء من التعينات والتشخصات

الخارجية لا وجود لها في الخارج لان للوجود في الخارج
لحقه النعين فلا يكون مجرد او وجودها انما يكون في
الذهن فقط والتعينات الذهنية لا تنافي التجرد الخا
والفاعل لا تاثير له في الماهية وهذا هو المراد
من قولهم الماهية ليست بجعل جاعل واحتج عليه المص
بقوله لان الانسانية لو كانت بجعل جاعل للزم من
من الشك في موجد الماهية الشك في وجوبها
والتالي باطل لانا لا نشك في كون الانسانية انسانية
مع شكنا في وجود الفاعل وفيه نظر لان اللازم
على تقدير كون الانسان بجعل جاعل الشك في صدق
الانسانية عن الفاعل عند الشك في وجوده لا الشك
في كون الانسانية انسانية بل تاثير الفاعل في وجودها
فقط ولهذا الجزم من الشك في موجد الماهية الشك
في وجودها وفيه نظر لان الوجود من الاعتبارات
العقلية وهي لا تحتاج الى فاعل يوثر فيها في الخارج
الامام في المباحث المشرقية في هذا الكلام اشكال
لان الانسانية كما ان لها حقيقة مجعولة فكذلك الوجود
حقيقة فانا نمنع ان تكون الانسانية في كونها
انسانية امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا
فاذن لا يكون حقيقة الانسانية مجعولة ولا وجودها
مجعولا فالانسان غير مجعول اصلا فان قيل الجعل

ها

ضمّ الوجود الى الانسانية فهو ايضا مغالطة لان
ذلك الضم ايضا له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة
كل ما نفرض مجعولا فله حقيقة وفيه نظر وقد ذهب بعضهم
الى ان البسيط غير مجعول فانه لو كان كذلك اي لو كان
البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المحوج الى السبب هو الامكان
كما سبق وهو اي الامكان لا بد ان يقوم على تقدير
كونه ممكنا لكونه صفة له اذا قام به قبل الوجود لكانت
كيفية نسبة الوجود الى الماهية متقدمة عليها
وهو باطل لتاخر كيفية النسبة عن النسبة المتاخرة
عن الماهية وفي الحواشي القطبية فيه نظر لان المراد
من الامكان هنا كون الماهية بحالة لا تستحق الوجود
ولا العدم من ذاتها وهو مغاير للامكان الذي
هو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع في الحكم العقلي
وان قام به بعد الوجود كان امكان الشيء متاخرا عن
وجوده وهو باطل لانه قبل وجوده اما واجب الذات
او ممتنع الذات واياما كان يلزم الانقلاب وفي الحواشي
القطبية هذا لا اختصاص له بالبسيط لجريانه في
المركب ايضا ويلزم منه ان لا يكون شيء ما ممكنا وهو
منع الحصر لا يلزم ان البسيط لو كان ممكنا لقام
به قبل الوجود او بعده لجواز ان لا يقوم به اصلا
على ان يكون صفة عدمية عليها فالحاصل ان يكون

صفة عدمية فلا يفتقر الى محل يقوم به اصلا وفي
الحواشي القطبية هذا الجواب لا يصح على مذهب الحكماء
لان الامكان عندهم صفة وجودية وذكر بعض حكماء الزمان
الجواب الصحيح على مذهبهم انه قد تقرر ان الامكان الخاص
الذي هو كيفية النسبة قضاء قيامه بالبسيط بعض
وجوده بعد وجوده وهو ليس ببديهي بل ان الامكان
الاستعدادي الذي يقوم بذلك الشيء على مذهبهم
بل المادة سواء كان ذلك الشيء في المادة كالصور والاعراض
او مع المادة كالنفوس الانسانية على ان الامكان الاستعدادي
امر وجودي بلا خلاف فكيف يجوز ان يقوم بمحل حل فيه وجوده
بل الصحيح ان يقال ان اريد بالامكان كيفية نسبة الوجود
الى الماهية في الحكم العقلي فهو معنى سلبي او اضافي
يحصل في العقل من انتساب الوجود الى الماهية فلا يحتاج
الى محل سوى العقل وان اريد به كون الماهية بحاله
لا تقتضي الوجود ولا العدم من ذاتها فهي قائمة به
بالماهية قبل حصولها في الوجود الخارجي اذ هو بهذا
المعنى متقدم على الوجود الخارجي وعلى الاتصاف العارض
لها في الذهن واما الامكان الاستعدادي فلا يحتمل
لنفي الاحتياج الى البسيط فلا كانت العقول مستغنية
من الشبيه والصحيح عمرانه اي البسيط مجعولا لما تقرر من
هكذا لو لم يكن البسيط مجعولا لم يكن المركب مجعولا

فاذا كان كذلك يلزم نفي المجعولية بالكلية والملازمة ظاهرة
اما الملازمة الاولى فلان المركب مركب من البسائط و
كل ما كان كذلك كان تحققه عند تحقق البسائط واجبا فلان
تحقق المركب واجب عند وجوب تحقق البسائط لكن تلك
البسائط واجبة التحقق لانا نتكلم على تقدير كونها غير
مجعولة فيلزم ان يكون تحقق تلك الماهية المركبة واجبا
فلم يكن مجعولة واما الملازمة الثانية فلان الماهيات
منحصرة في البسائط والمركبات فاذا لم يكن شيء منها
مجعولا يلزم نفي المجعولية بالكلية البتة واما ان
ان اللازم باطل فلعدم نفي المجعولية بالكلية وفاقا
واليه الاشارة بقوله واحتج من زعم انه مجعول
بان المركب مركب من البسائط فلو لم يكن البسيط مجعولا
لم يكن المركب مجعولا ضرورة وجوب تحقق المركب عند
تحقق البسائط وذلك يوجب نفي المجعولية بالكلية
هذا استدلال مدخول لانه ان اراد ان كل ما كان كذلك
كان تحققه عند تحقق تلك البسائط واجبا لذاته فذلك
ع كيف ولو كان كذلك لما توقف وجوب تحققه على تحقق بسائطه
بل لم يمكن ان يكون له بسائط وان اراد انه كان تحققه
عند تحقق تلك البسائط واجبا نظرا الى غيره لا الى
ذاته فاللازم منه وجوب تحقق تلك الماهية المركبة
لا لذاته بل لغيره عند كون تلك البسائط غير مجعولة

وهذا مؤكد لكون ذلك المركب مجعولا لما انه ينافيه و
قد قرر بعض الناظرين في هذا الكتاب توجيها آخر
وهو ان يقال لو لم يكن البسائط مجعولة لم يكن المركب
مجعولا لامتناع عدم مجعولية البسائط بلزوم تحقق المركب
دون البسائط وهو باطل لوجوب تحقق البسائط عند
تحقق المركب وذلك لانه اذا لم يكن البسائط مجعولة
لم يكن مجعولة موجودة ولا لزم تعدد الواجب وكونه
جزءا من المركب لان الموجود الذي لا يكون مستندا الى
الفاعل ينحصر في الواجب وهو محال وهذا التقرير مع انه
يقتضي ان يكون قوله ضرورة وجوب تحقق المركب عند
تحقق البسائط مستدركا لا تام لانه اذا لم يكن البسائط
مجعولة لم يكن موجودة لجواز ان يكون المهيات البسيطة
من حيث هي غير مجعولة ووجوداتها مجعولة ولم يلزم
تعدد الواجب وان قيل المراد من كون البسائط مجعولة
ان وجوداتها مجعولة قلنا على هذا التقدير هذه
المقدمة ممنوعة لانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجود البسائط
مجعولا لم يكن موجودة لجواز ان يكون وجوداتها مستغنيا
ولم يلزم تعدد الواجب لجواز ان يكون مباينها
مجعوله وفيه نظر لجواز ان يجعل المركب مجعولا على
تقدير ان لا يكون البسيط مجعولا بان يجعل حصول
وجود المهية مجعولا او انضمام البسائط بعضها الى

البعض مجعولا وتوجيهه ان يقال ان اريد بنفي المجعولية
بالكلية نفي مجعولية للمهيات بسيطة ومركبة فالشرطية
وهي ان البسائط لو لم يكن مجعولة لم يكن شيء من
المهيات البسيطة والمركبة مجعولا مسلم لكن نفي
التالي كيف وهذا هو الذي ذهب اليه الحكماء والمعتزلة
وان اريد به نفي مجعولية المهية والوجود وغيرهما فـ
الشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون مهية المركب
مجعولة على تقدير عدم مجعولية البسائط ويكون
حصول وجوده المهية مجعولا او انضمام البسائط
بعضها الى بعض مجعولا هكذا ينبغي ان يفهم هذا
الكلام واذا عرفته فلا يخفى عليك عدم ورود ما
في الحواشي القطبية من ان هذا لا مدخل له في الجواب
لان النزاع ليس فيه والحقيقة التي لم يمكن وجودها ان
تحققها بعد تحقق ذلك الامور وارتفاعها بعد ارتفاع
احدهما عينا او ذهنا اذ يكفي في ارتفاع المجموع ارتفاع
واحد من اجزائه وهذا على خلاف التحقق فانه انما يكون
بعد تحقق جميع اجزائه وفي الحواشي القطبية فان تحققها
بعد تحقق الجزء الصوري لا بعد ولحوق بعينه
الزمانية لا ينافي التقدم والتأخر الذاتي وفي الحق
لتقدمه [illegible] عن سبب [illegible] لا تحقق المهية لكونه
لما كان متأخرا عن تحقق اجزائها فتحققها كانت

لان الاجزاء محققة قبلها وما كان محققا قبلها
استحال عند تحققه احتياجه الى سبب جديد يحققه
وهذا الاستغناء ان اعتبر في الوجود العينى فالى
اى لماله هذا الاستغناء او الموجود العينى على ما في
الحواشي القطبية اعني عن السبب المستجد يحققه ظ و
ان اعتبر في الوجود الذهني فبين انه اى لماله هذا الاستغناء
او الموجود الذهنى على ما في الحواشي القطبية البين الشق
اذ المراد من البين ما لا ينفك الشيء عنه في الذهن و
الجزء كك والاستغناء عن السبب اعم من الجزء اى من
كون الشيء جزءا لان الشاني اى الجزء بل كون الشيء جزءا
هو الحصول في نفس الشيء قدما انه جزئية الشيء للماهية
هي حصولها معها مع تعقل السابق فقدم و في الحواشي القطبية
وفيه تعسف والاولى اى الاستغناء عن السبب
الجديد مطلق الحصول اذ الاستغناء عن السبب الجديد
بالنسبة الى الماهية الخارجية هو حصوله معها كما انه
بالنسبة الى الماهية الذهنية هو عدم الانفكاك
عنها و في الحواشي القطبية و في جعله مطلق الحصول
تعسف ايضا ومطلق الحصول اعم من الحصول
اذ الحصول للشيء قد يتحقق مطلق الحصول في
العكس فان معلول الماهية حاصل معها غير سابق
عليها وكذا كون الشيء بينا اعم من كون الشيء جزءا ذهنيا

فان اللازم البين بالمعنى الاخص بين الثبوت و
ليس جزءا ذهنيا و في الحواشي القطبية لو قال
الجزء يستغنى عن السبب الذهني يعني بينا اى غير
منفك عنها في الذهن والخارجي غنيا عن السبب والجزء
الذهني اخص من البين اذ ليس كل بين جزءا ذهنيا
وكذا الخارجي من العيني اذ ليس كل غني جزءا خارجيا
لكان اولى حتى لا يرد عليه هذه التعسفات و علم
منه انه لا يلزم من كون الشيء غنيا عن السبب الجديد و
كونه بين الثبوت كونه جزءا لان كل واحد منهما
اعم من الجزء والعام لا يستلزم الخاص و للماهية التى
لا بد ان يكون لبعض اجزائها افتقار الى الباقي
ويمتنع ان يكون لكل واحد منها افتقار الى الاخر
اما الاول فلانه اذا لم يكن لبعض افتقار الى الاخر
لكان كل واحد غنيا عن الاخر ولو كان كك لامتنع
ان يحصل منها ماهية مركبة لها وحدة حقيقية
اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانا نعلم
بالضرورة ان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما
حقيقة لها وحدة حقيقية وذلك انما يكون لذلك
واليه اشار بقوله والا لامتنع التركيب فان الحجر
الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة
متحدة وفيه نظر لانتقاضه بما جوزوا من تركب

المهية من امر زمدنا وبين في الرسالة ايضا ولان
المطالب الكلية بالامثلة الجزئية غير سديد على انا
لو فرضنا ان جزا او احدا له افتقار الى جزء آخر و
هما مستغنيان عن سائر الاجزاء وهي عنهما لوجب ان
يحصل منهما هيئة لها وحدة حقيقية لافتقار
بعض الاجزاء ويمكن الجواب عنه بعد التنزل
عن الالتزام بان الباقي محمول على الالف واللام فيفيد
العموم فيجب ان يكون افتقار البعض الى الاجزاء
الباقية كلها وفيه نظر ولئن قال الكبرى فيما
ذكرتم من الهيئات منقوضة بصور ثلث احديها
تكون العشرة من الاحاد وثانيها تكون المعجون
من الادوية التي تركب منها وثالثها تكون العسكر
من الاشخاص لاستغناء الاجزاء فيها بعضها عن بعض
قلنا لا نم ذلك في شيء من الصور لما ذكره اذ الهيئة
الاجتماعية التي هي الجزء الصوري محتاجة في كل
واحدة من الصور الى الاجزاء المادية وان كانت
الاجزاء المادية بعضها مستغنية عن البعض وعن
الجزء الصوري والى السؤال مع الجواب اشار
بقوله ولا ينتقض بما يكون العشرة من الاحاد
والمعجون من الادوية والعسكر من الاشخاص لان
الهيئة الاجتماعية التي هي جزء الصوري في

كل

في كل واحدة منها مفتقرة الى الباقي ونقايل ان
يقول الهيئة الاجتماعية فيما ذكرتم من المثال
بيان الكبرى مفتقرة ايضا الى الاجزاء المادية فلا
يتم تصحيح الكبرى بل لا بد من افتقار الهيئة
الاجتماعية فيه افتقار الجزء الصوري وحتى لا يصح
نم وانما يلزم ان لو كان تلك الماهية الهيئة هي الجزء
الصوري وليس كذلك لان ذلك انما يكون في الهيئة
التي لا يتميز بعض اجزائها عن البعض كالمعجون لا بما نقول
اذا كان كذلك لم يكن جوابك عن الانتقاض بالعسكر
والعشرة صحيحا واما الثاني فلانه لو افتقر كل واحد
من الاجزاء الى الاخر لافتقر كل واحد الى نفسه لان
المفتقر الى المفتقر الى شيء مفتقر الى ذلك الشيء وهو الدور
مح واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يحتاج كل منها اي
من اجزاء الماهية الى الاخر ولا الاحتياج الى نفسه
لما ذكرنا لا يقال لا نم ذلك لجواز ان جهة الاحتياج
مختلفة لان الكلام فيما يكون جهة الاحتياج فيه
متحدة اذ لزم ذلك واما الذي جهة الاحتياج فيه
مختلفة فيلزم المطالعة افتقار البعض الى
الباقي على جهة غير مستلزمة للمحال ولهذا الماهية
قد يكون بحيث يتميز وجود بعضها عن البعض
في الخارج على معنى ان يكون لكل منها وجود مستقل

يجب يجوز ان يبقى احدهما او ابطل الاخر هكذا
ذكره المص في شرح الملخص كالنفس والبدن اللذين هما
جزءا الانسان فان لكل واحد منهما وجودا مستقلا
متميزا عن الاخر وهذا يسمى الخارجي بعد فناء البدن
وفيه نظر وقد يكون بحيث لا يتميز ذلك اي وجود
بعضها عن البعض الا في الذهن كالسواد فان
وجود جنسه لا يتميز عن وجود فصله في الخارج بل في
الذهن فقط والا اي لو تميز وجود جنسه وهو
اللون عن فصله وهو القابض للبصر في الخارج
فان لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده فعند الاجتماع
ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا
فلم يكن السواد سوادا لانا لا نعني بالسواد الا
تلك الهيئة المحسوسة هف وان حدثت اي هيئة
محسوسة عند اجتماعهما فتلك الهيئة معلولة
لاجتماعهما اي يكون الاجتماع الحاصل بينهما علة
لاحداث تلك الهيئة وفي الحواشي القطبية فيه نظر
لان غايته ان هذه الهيئة توجد مع الاجتماع
ولا يلزم من وجود شيء مع آخر ان يكون الاخر علة
لذلك الشيء واقول لا نزاع انه يريد بالمعلول
التوقف وبالعلة الموقوف عليه ولا شك ان
الهيئة الحاصلة عند الاجتماع موقوفة عليه لا

يريد بالعلة الموجبة وبالمعلول الموجب على ما يدل
عليه قوله بل فقابله وفاعله ولو سلم فلا نسلم
ان الهيئة موقوفة على الاجتماع اذ لا يلزم من امتناع
تحقق شيء بدون آخر توقفه عليه توقف تاخر فانه
يمتنع تحقق العلة بدون المعلول مع امتناع توقفه
عليه ذلك التوقف فيكون اي تلك الهيئة الحادثة
خارجة عنهما ضرورة وجوب خروج المعلول عن ماهية
العلة عارضة لهما وفي الحواشي القطبية في
كونها عارضة لهما نظر بل هو الممنوع بالحقيقة
اذ لو سلم هذا لم يصح ان يكون الهيئة هي المجموع
فلا يكون التركيب في السواد بل في قابله وفاعله لان
الاجزاء المجتمعة قابلة للهيئة المحسوسة باعتبار
وفاعلة لها باعتبار والكلام لا يكون التركيب في نفس السواد
لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة التي
بما وقع فيها هف ولقائل ان يقول لا نم ان التركيب
في فاعل السواد لان فاعل الهيئة هو الاجتماع الحاصل
بينهما ولا تركيب في الاجتماع اصلا لانا نحن نقول
لو حصلت عند الاجتماع هيئة محسوسة كانت
تلك الهيئة زائدة عليهما عارضة لهما فلم يكونا
مقومين لها هف لانا لا نسلم ذلك بل الهيئة الحادثة
هي المجموع الحاصل منهما الذي هو السواد بعينه

والذي يدل على عدم محسوسية شيء منهما عند الانفراد هو ان اللونية المطلقة لا تدخل في الوجود الا بعد تقييدها بالقابضية او بغيرها من الفصول والاتصال بينهما انما يكون قبل الدخول في الوجود والشيء قبل الدخول في الوجود لا يكون محسوسا لا محالة وان كان احدهما فقط محسوسا كان الاحساس بالسواد احساسا باللونية المطلقة ان كان الاخر اللونية المطلقة او بقابضية البصر ان كان ذلك الاخر قابضية البصر فيكون طبيعة النوع هي طبيعة الجنس او طبيعة الفصل وهو محال وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما فقط محسوسا عند الانفراد ويحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة اخرى فلا يكون الاحساس بالسواد احساسا بجنسه او بفصله والصواب وان كان احدهما محسوسا فعند الاجتماع ان حصل هيئة اخرى محسوسة كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوس وان لم يحصل كان المحسوس هو جنسه او فصله فلم يكن السواد محسوسا لا يقال لا يجوز ان يحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة ولا يبقى الجزء المحسوس محسوسا عنده فلم يكن الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين لانه بالحقيقة راجع الى القسم الاول لحدوث الهيئة

المحسوسة عن امرين غير محسوسين وان كان كل منهما محسوسا كان احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين لا بهيئة واحدة محسوسة هف وهذا تم لجواز ان يصير المحسوسان بالتركيب محسوسا واحدا ولئن سلمنا ان يكون احساسا بمحسوسين لكن لم قلتم انه ليس كذلك لجواز ان يكون محسوسان ولا يتميز الحس بينهما فيحس منهما واحد لا يقال يمكن دفع الاول بان نقول اذا كان كل واحد منهما محسوسا عند الانفراد فعند الاجتماع والتركيب ان بقيا محسوسين كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين والا فان بقي احدهما محسوسا دون الاخر كان الاحساس بالسواد احساسا بجنسه او فصله وان لم يبق شيء منهما محسوسا لم يكن السواد محسوسا لامتناع ان يكون المركب محسوسا بدون ان يكون شيء من اجزائه محسوسا ضرورة لانا نقول يجوز ان لا يكون شيء من اجزاء المركب محسوسا على تقدير الانفراد ويكون المجموع المركب منهما محسوسا فلم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل فثبت ان جنس السواد لا يتميز وجوده عن فصله الا في الذهن فقط على معنى ان السواد اذا حصل في الذهن فصله العقل الى موجودين احدهما الجنس والثاني الفصل فان المتكفل به العقل فانه يعقل ان هناك نوعا وكم.

وفصله وان كان منهما موجودًا لكن لا يفرق بين وجوداتها
وتحقيقه ان اللونية من حيث هي لونية مخالفة لقابضة
من حيث هي قابضة البصر فاذن هما متغايران اذ لو لا ذلك
لاستحال ان يتعقل احدهما مع الاخرى في الذهن لان الذهن
لو حكم بالمغايرة بين امرين وتركيب ماهية بينهما فيما لا تغاير
بينهما ولا تركيب فيه كان ذلك جهلا واشار اليه بقوله
وذلك اي التمييز بين وجوديهما في الذهن يتوقف على امتيازهما
في الخارج بين ماهيتهما والا لكان حكم الذهن في
التركيب فيما لا تركيب فيه خطأ فاذن هما متمايزان في
الوجودين وفي الحواشي القطبية الاصوب ان يقول
متمايزان في الذهن والخارج لان السواد ليس متميزا
عن فصله في الوجود الخارجي بل في الوجود الذهني فقط
وفيه نظر لان قوله في الوجودين غير مشعر بهذا
التقييد بقوله بحسب الماهية فلم يكن اصوب بل مثله
اما بحسب الوجود فلا امتياز ليس الا في الذهن فقط
اي هما بحسب الوجود الخارجي متحدتان الوجود متغايرتان
الماهية وبحسب الوجود الذهني متغايرتا الماهية والوجود
وينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحته انما يدل
على ان الجنس لا يتميز وجوده عن الفصل في الخارج بل
انما هو في الذهن على معنى ان الجنس لا يتميز بينهما في الوجود
لا يتكفل بذلك العقل وهذا غير ما قال القسم الاول

لجواز ان يكون لكل واحد وجود مستقل بحيث
يجوز ان يبقى احدهما اذا بطل الاخر ولا يفرق الحس
بينهما في الوجود الخارجي كما عرفت وفيه نظر فانا لا نسلم ان
التركيب يكون في قابل السواد وفاعله لا فيه ان لم يكن
شيء منهما محسوسا بانفراده وعند الاجتماع يحصل هيئة
محسوسة وانما يلزم ذلك ان لو كانت تلك الهيئة عارضة
لهما وهو ممنوع لانه لم لا يجوز ان لا يكون تلك الهيئة
هي المجموع الحاصل عنهما وهو ممنوع فاذا كانت تلك الهيئة
هي المجموع الحاصل عنهما كان التركيب في السواد بعينه لانا
لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة وجنس الماهية اي اللغوي
وهو ما يحكي عنه الشيء ان اخذ بشرط ان لا يكون معه
زيادة مخصصة اي يؤخذ بشرط لا شيء كان جنسا اي
الاصطلاحي ومادة ان كان جنسا اي ومادة في
الخارج ان كان جنسا في الذهن وذلك على تقدير اخذ
الحيوان مثلا لا بشرط شيء وصورة ان كان فصلا
اي وصورة في الخارج ان كان فصلا في الذهن و
ذلك على تقدير اخذ الناطق مثلا لا بشرط شيء
ومع ذلك لا يكون محمولا فان قيل قولهم المادة موجودة
في الخارج مع قولهم الماهية بشرط لا شيء غير موجودة
في الخارج مما يتناقضان لان المادة ماخوذة بشرط
لا شيء قلت الاخذ بشرط لا شيء قد يراد به تجرد الماهية

عن اللواحق الخارجية وتقييدها بقيد العموم
وهي بهذا الاعتبار عين موجودة في الخارج ضرورة
ان الموجود في الخارج بحقيقة التشخص وقد يراد بكون احدى
الذاتيين خارجا عن الاخر مباينا له والمراد بقولهم
المادة ماخوذة بشرط لا شيء هذا المعنى فانا اذا اخذنا
الجنس والفصل ذاتيين متباينين لا يوجدان يحمل
واحد كان الجنس بهذا الاعتبار مادة والفصل صورة
فاذن لا تناقض بين الكلامين فاعرفه وينبغي ان يحمل
قوله بشرط ان لا يكون معه زيادة مشخصة على ان
الحيوان مثلا يوخذ بشرط ان لا يكون ناطقا
على معنى ان يكون حيوانا احساسا متحركا بالارادة
فقط من غير ان يحتمل اشتماله على الناطق وبالجملة
على غير هذا المعنى وان يضيف اليه وصف اخر لكان
خارجا عن مفهوم حيوانية عارضا لها الصحيح هكذا
ينبغي ان يفهم هذا الموضع وان اخذ من حيث هو
هو من غير التفات الى ان يكون معه شيء او لا يعرض
الشيخ زيادة او لا يكون كان محمولا وجنسا ان كان مشتركا
فيه وفصلا ان كان مختصا لا يقال لو جاز حمل الجزء
اي الذاتي لا يبقى شيء على الكل فاذا قلنا الانسان
حيوان فان كان المراد انهما متحدان في المفهوم
كان كاذبا ضرورة مغايرة مفهوم الكل لمفهوم الجزء

وان كان المراد ان الانسان موصوف بالحيوانية كان
كاذبا ايضا لان الجزء مقدم على الكل ولا شيء من الصفة
بمتقدم فلا شيء من الجزء بصفة وان كان المراد امرا
ثالثا فيكشف حتى ننظر في صحته وفساده لانا نقول
المراد ان ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان
ولا استحالة في صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد
او ان الشيء الذي يقال له الانسان فهو بعينه يقال انه
الحيوان لا كما المراد انهما متحدان في الوجود على
ما قال بعض الفضلاء اذ ليس ذلك معنى الحمل والوضع على ما هو
المتعارف بل صحة الحمل والوضع انما يقتضي ذلك
قالوا لان الموضوع والمحمول لو اتحدا من جميع الوجوه
كان الحمل حملا للشيء على نفسه وان تغايرا من جميع الوجوه
لم يصدق على احدهما انه هو الاخر فلا بد من اتحاد
في الذات والوجود والتغاير في الصفات والاعتبار
ولما ذكر ان المراد اتحادهما في الوجود وكان في هذا
الكلام دقة وغموض فانه كيف يمكن ان يكون للماهيتين
وجود واحد اشار الى كيفية ذلك بقوله لان الحيوان
المطلق لا يدخل في الوجود الا بعد تقييده بقيد
فانه ما لم يصر ناطقا او صاهلا او غيرهما من الفصول
لا يمكن تحصله في الوجود ومن منع ذلك فقد كابر عقله
فاذن الوجود لا يعرض الا للحيوان المركب اي الحقيقة الواحدة

المصول فالحيوان الناطق وان كان مركبا من الجنس والفصل
لكن وجوده بعينه هو وجود الحيوان فظهر
ان الانسان مع مغايرته للحيوان كيف يمكن اتحادهما
في الوجود وينبغي ان يعلم ان هذا غير مختص بحمل الجنس
على الكل بل الامر كذلك في جميع المحمولات ذاتيا كان المحمول
او عرضيا ويفرق بينهما بدخول المحمول
في الموضوع وخروجه عنه فاعلم ذلك ولعترض
الامام عليه اي على اتحاد الجنس والكل في الوجود بان
الجنس من حيث انه جزء له وجود مغاير لوجود المركب
لتقدمه عليه فلو حصل له مع المركب وجود آخر
كان له اي للجنس وجودان وانه ممتنع وفي الحواشي القطبية
هذا اي حصول وجود آخر اي للجنس مع المركب ليس
كلاما مهما فلو قال بدله فلو كان وجود المركب
هو وجود الجزء كان له وجودان لكان اولى اقول
وتقريره على هذا ان يقال الجزء من حيث انه جزء له وجود
مغاير لوجود المركب فلو كان وجود المركب هو وجود
الجزء فلا يخلو من ان يكون هذا الوجود هو الوجود
الذي به يتقدم الجزء على الكل او غيره والاول ممتنع
لامتناع كون المتقدم عين المتاخر فتعين الثاني
فيلزم ان يكون للجزء وجودان احدهما وجوده السابق
والآخر وجوده اللاحق وانه ممتنع واذا عرفنا ان الاتحاد في

في الوجود غير مختص بالمحمول الذاتي بل هو واجب
ايضا في المحمول العرضي فيمكن ايراد ذلك عليه ايضا
بان يقال المحمول اذا كان خارجا عن الموضوع
عارضا اياه يكون صفة له والصفة متاخرة بالوجود
عن الموصوف فلو كان وجود الموضوع هو وجود
المحمول في الخارج لكان له وجودان وانه ممتنع وللمصنف
استشكل السؤال لانه يستصعب الجواب عنه على
ما قال وانه سؤال مشكل والجواب عنه صعب واقول
الجواب عنه ليس بصعب لان الجزء الخارجي للشيء له وجود متقدم
عليه في الخارج وليس وجوده في الخارج هو وجود
جزء منه عندهم لان ذلك في الاجزاء المحمولة والجزء
الذهني للشيء كالجنس والفصل له وجود متقدم عليه
في الذهن ووجوده الخارجي هو وجوده الخارجي
لا وجوده الذهني هو وجوده الذهني ولا يلزم ان
يكون له وجودان في الخارج وهو غير ممكن بل غاية
ما لزم ان يكون له وجودان احدهما في الذهن
والآخر في الخارج وهو غير منكر وفي الحواشي القطبية
ان اراد بالمغايرة ان وجود الجزء مغاير لوجود الكل
من حيث الذات فهو ممنوع لاتحادهما عندهم وان اراد
به انه مغاير من حيث الاعتبار فهو مسلم لان العقل
لاحظ هذا الوجود مرة من حيث كونه للجزء ومرة

من حيث كونه للكل فصار هذا الوجود وان كان واحدا
بملاحظة العقل وجودين فحكم على احدهما بانه
متقدم على الآخر وعلى هذا لا يلزم وجودان للجزء
وهذا الجواب لا يجدي لان كلامهم مشعر بتحقق
وجوديهما بحسب الخارج حيث قالوا بجواز انتفاء الجزء بحسب
عند تحقق الكل دون الكل واجزاء الهيئة واعلم
ان المراد بالهيئات التي تعتبر اجزاؤها ليس هو الهيئات
الحقيقية اعني الهيئات الموجودة في الخارج بل اعم من
تلك الهيئات والهيئات التي اعتبرها العقل
مركبة من الامور على ما يظهر بالاعتبار اذ كان
بعضها اعم من بعض يسمى متداخلة والا متباينة
ولا يريد بالمتباينة المتباينة بحسب الاصطلاح بل من
بينهما ما لا يكون احدهما داخلا فلا يتوجه
ما قيل ان لا يلزم من عدم العموم التباين لجواز تركب
ماهية من امرين متساويين نعم انه قد ترك ذكر
هذا القسم لانه لا يوجد له مثال في الوجود بل هو
احتمال يذكر ويمكن للعقل اعتبار ماهية بهذه
الصفة وللمتداخلة ان كان بعضها اعم من الآخر
مطلقا فان كان العام متقوما بالخاص موصوفا
به اي ويكون العام جاريا مجرى الموصوف والخاص
جاريا مجرى الصفة فهو كالحيوان الناطق فانه اي

فان الحيوان متقوم بالناطق لكونه جنسا له والجنس انما
يتقوم ويتحصل بالفصل كما ان المادة انما يتقوم و
يتحصل بالصورة وفي قوله لكونه جنسا له مسامحة
لعدم كون الجنس جنسا للفصول لعدم دخوله
فيه والامر فيه هين لظهور المراد وموصوف به
اي بالناطق ليكون الناطق محمولا عليه فيكون جاريا
مجرى الصفة لانه يكون صفة له بالحقيقة والا لتأخر
عنه مع تقدمه عليه لكونه محصلا اياه وان لم يكن
اي العام موصوفا به اي بالخاص مع كونه متقوما به
فهو كالموجود المقول على المقولات العشر اي
كالموجود في مثل قولنا الجوهر الموجود والكم الموجود
الى غير ذلك فانه يصدق على الموجود انه جزء لهيئة فان
الموجود يتقوم بها لكونه عارضا اياها والعارض
متقوم بالمعروض وغير متصف بها بل الامر بالعكس
وان كان الخاص كالكاتب متقوما بالعام كالانسان
اي في قولنا الانسان الكاتب حتى يحصل ماهية مركبة
وهذا هو المراد بقوله فهو كالنوع الاخير المتقوم
بالخواص التي لا يوجد الا فيه فان كل واحد من الخواص
المطلقة اخص من النوع ومتقوم ضرورة ان
النوع يتقوم اولا ثم يتقوم بالخاصة المطلقة
لعدم وجودها الا فيه وان كان كل منهما اعم

الاولى لكونها عارضة له
قائمة به

من الآخر من وجه فهو كالحيوان والابيض فان كل واحد
منهما يوجد بدون الآخر ويوجدان معًا وكل
امرين من شانهما ذلك فبينهما عموم وخصوص من وجه
واما المباينة وهي ان لا يصدق شيء منهما على شيء من الآخر اصلًا فهي كتركيب الشيء اما بعلته الفاعلية
كالعطا فانه اسم للغاية مقرونة بالفاعل اي حاصله
منه او اسم للغاية باعتبار الفاعل على ما في الحواشي
القطبية او بالصورية كالافطس اذا جعلناه اسما
للانف الذي فيه التقعير كالصورة لها انه في
الانف وفي الحواشي القطبية هو تجوز لان الافطس
اذا جعل اسما للانف الذي فيه التقعير فلا يكون
قد ركب الشيء بعلته الصورية لان الشيء هنا
هو الانف المقعر وهو لم يركب مع شيء والمركب
هو العلة المادية فيكون قد اطلق الشيء واراد به
جزئه اقول الامر كذلك فالصواب كالانف
الافطس اذا جعلنا الافطس اسما للتقعير الذي
فيه فانه يكون مركبا من الشيء الذي هو الانف
ومن علته الصورية التي هي التقعير الذي فيه و
قد يكون ذلك مثالا للقابلية ايضا على ما قال
او بالقابلية اذا جعلناه اي اذا جعلنا الافطس
اي في مثل قولنا الانف الافطس اسما للتقعير

الذي

الذي في الانف وفي بعض النسخ للانف فانه يكون
مركبا من الشيء الذي هو التقعير ومن قابله الذي
هو الانف او بالغائية كالخاتم فانه اسم للحلقة التي تزين
بها اي فانه اسم للحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهي
التزين بها في الاصبع واما بمعلوله كالرازق والخالق
وكذا جميع المشتقات فانهما اسمان للفاعل باعتبار
المرزوق والمخلوق والرزق والخلق معلولان له حصولهما
منه او بما لا يكون علة ولا معلولا فهي اما ان يكون
حقيقية او اضافية او ممتزجة والاول اما ان يكون
كلها متشابهة او غير مختلفة كالعدد المركب من الآحاد
وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لانه انما يصح لو لم
يعتبر جزء الصوري اقول والاشبه عدم
اعتبار الجزء الصوري في العدد اذ لا يحصل هناك
عند اجتماع الوحدات غير الاجتماع ولذلك قيل
الحاصل فيه هو شيء مع شيء فقط بخلاف البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف اذ يحصل هناك مع
الاجتماع هيئة متعلقة بالاجتماع والممتزج الحاصل
من اجتماع الاسطقسات اذ يحصل هناك بعد الاجتماع
شيء آخر هو مبدا افعال واستعدادات واذا كان
كذلك فلم يكن كلام الشيخ في التحقيق منظورا فيه و
ينبغي ان يعلم ان الاعتبار الخاص الذي يستند اليه

الخواص اللازمة كالصمم والمنطقية وغيرهما
ليس زايدا على نفس الاحاد التي مبلغ جملتها العدد
واطلاق اسم الصورة النوعية عليه بالمجاز
او مختلفة اما معقولة كتركيب الجسم من الهيولى
والصورة وفيه نظر لان تركيب مما هو علة ومعلول
فالاولى في مثاله العدالة لتركبها من الحكمة
والعفة والشجاعة او محسوسة كتركيب الخلقة
من اللون والشكل وفي الحواشي القطبية فيه
نظر لان الشكل امر اضافي لاعتبار النسبة فيه
فالاولى في مثالها البلقة لتركبها من السواد
والبياض اقول وفيه بحث لان الشكل يفسر
بتفسيرين احدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع
والمثلث وغيرهما وهو الشكل الذي يستعمله
المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر
او غير مساو له او نصفه او ثلثه ويعنون به
مقدار الشكل وهو بهذا المعنى من مقولة
الكم فان ما احاط به حد واكثر اما ان يكون سطحا
او جسما وثانيهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد
او الحدود على نسبة ما كالتربيع والتثليث وغيرهما
وهو بهذا المعنى من مقولة الكيف واما عروض
النسبة للشكل فلا يخرجه عن كونه امرا حقيقيا

في نفسه

في نفسه لا اضافيا وينبغي ان يعلم ان المراد من الشكل
ههنا الشكل بالمعنى الثاني لان الخلقة من الكيفيات
المختصة بالكميات وان كان ظاهر كلام الشيخ
حيث قال في اول الفصل الاول من المقالة السادسة
من الفن الثاني من الجملة الاولى من قاطيغورياس
الشفا واما الذي يسمى صورة وخلقة هو الشكل
من حيث هو محسوس في جسم طبيعي او صناعي وخصوصا
بالبصر وذلك بان يكون له لون ما فيكون الشكل
الملون خلقة وصورة يقتضي كون المراد منه
هو المعنى الاول غير ان ما ذكره الشيخ هناك
ما هو بحسب النظر المشهور وما يقتضيه التحقيق ذكره
بعد ذلك وحقق ان الشكل الذي من الكيف هو
بالمعنى الثاني فالثاني كالاقرب فانه لا تعرض له تمامها
على الاضافات عارضة للاضافات والثالث
كالسرير الذي يعتبر في تحققه هيئة نوع من التركيب
اذ لا يكفي الاجزاء الحقيقية كالاجزاء الخشبية
في تحقق هيئته بل لا بد معها من وجود ترتيب مخصوص
بينهما وهو امر نسبي غير مستقل بنفسه والهيئة
ان كانت نوعا محصلا اي موجودا في الخارج وفي
القطبية على معنى انه يمكن ان يوجد في الخارج
بلا انضمام فصل اليه كالحيوان الناطق بخلاف

البحث في ان الماهية حقيقية واعتبارية

الحيوان الابيض فانه لا يوجد الا مقارنا بالفصل وايضا
كل واحد من الحيوان والناطق جزء ما صدق وعليه
بخلاف الحيوان الابيض فهي الحقيقية واقول
فيه نظر لان ما يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام
فصل اليه لا يجب ان يكون جزءه موجودا في الخارج
كالحيوان لا يوجد اصلا بخلاف النوع المحصّل على
ما قال وجزءها اي جزء الماهية الحقيقية التي هي
النوع المحصّل يجب ان يكون موجودا لان جزء الموجود
موجود وايضا مقابل الماهية الاعتبارية قد يكون
ماهية نوعية كالانسان وقد يكون ماهية جنسية
كالحيوان فالمصنف لا يجوز ان يريد بالنوع في قوله
نوعا محصّلا النوع الاصطلاحي لان الماهية الحقيقية
لا ينحصر فيه بل اللغوي الشامل للجنس ايضا ولا يخفى
ان الماهية الجنسية لا يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام
فصل اليها وان حصلتا اي الماهية باعتبار عقلي فهي
الاعتبارية كالحيوان الابيض لا يجب ان يكون جزءها
موجودا الحيوان تركبها من الموجود والمعدوم كالحيوان
والاعمى وعليه مؤاخذة لانه التغاير بين قوله لا يجب
ان يكون جزءها موجودا او بين قوله الحيوان تركبها من الموجود
والمعدوم من حيث المعنى فلا يكون الدليل تاما على
الدعوى ويمكن دفعها بالعناية وتغير العبارة فلا يعتني

بها والماهيتان المتفقتان في بعض الاجزاء اي الاجزاء
المحمولة اذا اختلفا في الباقي وكان بعد الاشتراك حتى
ما به الامتياز بالضرورة والمتفقتان الاجزاء المحمولة
ليصح قوله والاول هو الجنس والثاني هو الفصل
قال الشيخ ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى
ان الحصة لا يحصل في الوجود الا اذا اقارنها
فصل والعكسية بهذا التفسير ضرورية والدليل
الذي اورده المصنف عليه وهو قوله والا فالجنس ان
كان علة له فاينما وجد الجنس وجد الفصل لامتناع
تخلف المعلول عن علته وان لم يكن علة له استغنى
له استغنى كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب ليس
للشيخ بل للناصر ولذلك هو مزيف على ما قال
وجوابه منع الشرطية الاولى اي لا نسلم ان الجنس ان كان
علة للفصل فاينما وجد الجنس وجد الفصل اذا اريد
بالعلة المحتاج اليه فانه لا يلزم من تحقق المحتاج اليه
في الجملة تحقق المحتاج لجواز توقف المحتاج على شيء آخر
والثانية اي ومنع الشرطية الثانية اي لا نسلم ان
الجنس ان لم يكن علة للفصل مع عدم كون علة الجنس
استغنى كل منهما عن الاخر ان اريد بها العلة التامة
لجواز ان لا يكون شيء منهما علة تامة للاخر و
يحتاج احدهما الى الاخر لما احتياج المعلول الى

والتحقيق ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير محصلة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل بعينه زال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلى هذا المعنى ينبغي ان يحمل ما قاله الطبيعة الجنسية والفصل على الشيخ ع س ح

اجزاء الهيئة التامة او احتياج المشروط الى الشرط
فيصح التركيب واما امتناع الشرطية الثالثة وهو قوله
واذا استغنى كل واحد منهما عن الاخر فيمتنع التركيب
بناء على ما قدمه من المثال المذكور وهو ان الحجر الملقى
بجنب الانسان لا يحصل منهما الحقيقة قال الامام في
ابطال قول الشيخ وجهين والاول ان الحساس
فصل الحيوان لانه فصل ليس علة لوجوده لتأخره عنه
لكونه صفة له والثاني ان الفصل لو كان علة لوجود
الجنس لاستحال بقاء الجسم النباتي بعد زوال الصورة
النباتية عنه لامتناع بقاء المعلول مع زوال علته
والثاني باطل لان الجسم النباتي قد يبقى بعد زوال تلك
والمشار اليه الصورة عنه واشار اليه بقوله والصورة
النباتية اي فصول انواع النباتية فصل الجسم
النامي مع ان الجسم اي الجسم الذي قد يبقى بعد زوالها
وجوابه ان كلام الشيخ في الماهية الحقيقية وما ذكر من
الحيوان لا يصح لاعتباره فلا يرد عليه وبقاء الجسم
النباتي بعد زوال الصورة عنه ممنوع اذ الصورة النباتية
اذا انتفت عن الجسم النباتي فقد انعدم ذلك الجسم
المتخصص الذي هو معلول تلك الصورة وحدث متخصص
اخر فلا يكون الجسم النباتي الذي هو معلول تلك الصورة
الجسم النباتية باقية بعينه بل الباقي هو الجسم

النباتي وفي الحواشي القطبية فيه نظر لان المراد بالنامي
ما صدق عليه انه نام في الحال والا لما صدق
على الانسان في سن الكهولة والشيخوخة انه نام
ويمكن ان يمنع كونه في هذا السن غير نام ولهذا ينبت
جلده عند الاندمال وكذا الاظفار ما دام حيا
وليس كذلك النامي بعد زوال الصورة عنه وهو
يدل على ان النسخة التي وقعت اليه بدل قوله متخصص
كان فيها بدل الجسم النامي ولهذا فسر الجسم النباتي
في قوله فصل الجسم النباتي بالنوع اذ قال بل يريد
النوع كالشجر لا الجنس كالجسم النامي وفسر الجسم في
قوله مع ان الجسم يبقى بالجسم النامي اذ قال بل يريد الجسم
النامي الذي هو الجنس وهذه النسخة اصوب
واولى اذ الفصل لا يكون فصلا للجنس بل للنوع
المركب منهما فلم يصح قوله والصورة النباتية فصل
للجسم النباتي على ان يكون الجسم النباتي جنسا الا ان
في نظره نظر لانه كما يصدق عليه انه نام بالاطلاق
بعد زوال الصورة عنه يصدق عليه انه نام بتلك
الصورة اي فصله بالاطلاق فاذن لا فرق بينهما في الصدق
في الجملة وايضا منع كون الانسان في سن الكهولة و
الشيخوخة غير نام ليس على ما ينبغي واما انبات جلده
عند الاندمال وانبات اظفاره ما دام حيا فلا

حاصله اثبات للمقدمة الممنوعة ببيان بقاء الجسم النامي الذي هو الجنس مع زوال الفصل وذلك ان بعض الجسم النامي ما هو نام في الجملة ولا شك ان هذا البعض باق عند زوال الفصل والممنوع الجسم النامي الا انه اعم

النباتي في قوله وبقاء الجسم النباتي الجسم النامي

محصوله دفع ما اثبت به المقدمة الممنوعة بناء على ان بعض الجنس لو كان ما ذكره لكان بعض الفصول علة له ويكون باقيا كالجنس

فلا بد ان يعلم انه تام وهذا بين السنن لان الحق انما هو
الزيادة في الاقطار الثلاثة على نسبة طبيعية فالزيادة
كيف ما كانت والمتركبان في بعض الذاتيات اذا اجتمعا
في الكون فرد لا يدل على التركيب حقيقيا كان او اعتباريا
وذلك لان اللازم لا يتركب من عدم استناده اليهما وهي
لا يجوز ان يكون الذاتي المشترك لامتناع استناد اللوازم
الخاص الى الامر المشترك ولا الى الامر كالامتناع تخلف
المعلول عن العلة فيجب ان يكون كل منهما مركبا
من مشترك ومختص ليكون اللازم المختص بكل واحد
مستندا الى ذلك الذاتي المختص او الى المجموع للعاقل
المجموع فان قلت لم لا يجوز ان يكون مستندا الى الامر المختص
لا بكونه ذاتيا قلت ذلك المختص لا يجوز ان يكون مستندا
الى المشترك فيكون مستندا الى مختص فيتسلسل او
ينتهي الى المختص الذاتي والاولى ان يكتفى بتعين الثاني والمراد
بالاستناد الى الذاتي المختص اعم من ان يكون بواسطة
او بلا واسطة وفيه نظر وفي الحواشي القطبية في
عبارته نظر لانها صريحة في التركيب فالصواب
المشتركان فيما لا يبعض فان قلت يمكن ان يعتذر
عنه بان الاشتراك في بعض الذاتيات غير صريح
في التركيب عن المشترك والمختص والمراد ذلك لا مطلق
التركيب عن المشترك والمختص والمراد ذلك لا مطلق

التركيب

التركيب الذي هو صريح فيه واما اشتراك المختلفات
في السلوب واختلاف المشتركات فيهما اي في السلوب
فلا يوجب التركيب فيهما واما الاول فلان كل
كل بسيطين مختلفين بالماهية يشتركان في سلب ما عداهما
عنهما مع ان شيئا منهما ليس بمركب واما الثاني فلان
البسيط كالناطق مثلا والمركب الذي احد اجزائه
هو كالانسان في المثال في طبيعته لا يشتركان في حقيقته
الفصل لصدق الناطق على كل واحد من الانسان
والناطق ومخالفته اياه اي ومخالفة البسيط
المركب في بعض السلوب كفقد عدم دخول الجنس في حقيقته
المركب مع انه لا تركيب فيه اي في ذلك البسيط ولا يجوز
ان يكون التعين عدميا اذ العدم ما لا هوية له في
الاعيان وكل ما لا هوية له في الاعيان فلا يتعين
بغيره فلا يكون تعينا بغيره هف ولان التعين للعين
الموجود فيكون موجودا لان جزء الموجود موجود
وفيهما نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان كل ما لا هوية
له في الاعيان لا يتعين بغيره وانما يكون كذلك لو لم يكن
التعين عدميا وهو عين النزاع واول المسئلة
ولاشتمال هذا الاستدلال على ما يبتني على كون شي
كان مصادرة على المطلوب على ما قال فانه مصادرة
على المطلوب وفي الحواشي القطبية بناء على ان المعدوم

وبما هو يرلى في الاعيان لفظان مترادفان وفيه
نظر اقول اذ اللازم على تقدير تسليمها اشتماله
على صحيح وجيز مغيرة لا المصادرة واما الثاني فلان
الرجيز من المعين ان اريد بالمعين معروض التعيين
وان اريد المركب منهما فلانم انه اى المركب منهما
وان بحذره الاحتمال اللفظ كلا منهما موجود اما على
الاول فلان المركب من العارض والمعروض موجود
لا الحقيقه واما على الثاني فلان من المهية الا
قد يكون عينا كما في الجاهل ولا هو فهو اى التعين
ان كان بالمهيه او بالفاعل وفي بعض النسخ او بالقابل
فقط وهو اولى لاشعاره بكون الفاعل كافيا في تعين
تلك المهية كما في تعين كل واحد من العقول العشرة
او بقابل الحصر نوعه في شخصه انحصر نوعها في شخصها
اما على الاول فلانه حيث وجدت المهية وجد
المعين فلا يكون المهية شخصان متعددان واما
على الثاني فكذلك لانه حيث وجد الفاعل وجد
ذلك المعين وفي حواشي القطبيه هذا انما يتم اذا كان
الفاعل غير متعدد وهذا يدل على انه ما كان لفظ
فقط موجودة في نسخة صاحبها واما على الثالث فكذلك
لا اعلم علته فانه ما وجدت وجد ذلك المعين وان
كان هو اى التعين مختلفة واستعدادات مختلفة بعرض

لقابل واحد كان لها تعينات مختلفة اما على الاول
فلتعدد التعينات بتعدد القوابل كما في المواليد
الثلثه واما على الثاني فلتعددها بتعدد استعدادات
المختلفة العارضة لمادة واحدة كما في العناصر وقيل
ان الحصر في هذه الاقسام ممنوع لجواز ان يكون التعين
بالمزاج الذي حصل للعارض لذلك التعين في مبدأ
التكون او باستعداد بسبب ذلك المزاج او بالعلة
الصورية للماهية اذ تاخرها عن المادة لا يقتضي ان
لا يكون علة للتشخص للماهية المركبة منهما كما ان غير
ولان تعينات النفوس المجردة بالنوع في حال العلاقة
وبعدها خارج من هذا الحصر اذ قالوا امتيازها
وتشخصها في حال العلاقة بهيئة تعرضها من قبل
البدن لانفعال البدن وقواه اذا البدن زمان الفنا
للنفس وكذا القواه فلا يجوز ان يكون امتيازها لان غيره
الشي عن غيره انما يكون لا من ذاته بالجوهر المباين
واما امتيازها وتشخصها بعد الفنا فمن احوال
وصفات ملكيه وافعال وانفعالات ادراكية الى
غير ذلك غير وارد على الحصر اذ ليس مراده هنا ان يبين
انحصار علل التشخص ليتوجه عليه ذلك بل مراده ان
يبين ان التشخص ان كانت بالماهية او بالفاعل او
بقابل واحد لا يكون لها استعدادات مختلفة وجب

الانحصار في شخص واحد وان كان نفس ابل متعددة او بقابل واحد لها استعدادات مختلفة فلا والامر كما قال قيل ان الطبيعة ان كانت محتاجة لذاتها الى المحل كان وجودها في المحل ابدا والا لكانت غنية عنه لذاتها والغني عن الشي لذاته لا عرض له الحاجة لعارض فلم يكن وجودها في محل اصلا واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون بعض افراد الطبيعة الواحدة حالا في محل وبعضها قايما بلا محل فلا يكون التعين الذي هو طبيعة واحدة عندهم نفس ماهية الواجب وزايدا على الامور الحادثة على ما ذهبوا اليه والا لكان قايما بلا محل في الواجب وقايما بمحل في المبادي فهذا تقرير هذا الكلام في هذا المقام فاعلم ذلك وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم احتياجها الى المحل لذاتها استغناؤها عنه لذاتها لجواز ان لا يكون شي منهما لذاتها بل يكون كل واحد منهما لامر خارجي وللقايل ان يقول كل مفهوم فهو بالنظر الى حقيقته اما ان يكون بحيث يجوز ان يوجد بدون هذا المحل او لا فان جاز فهو غني عنه لذاته والا فمحتاج اليه لذاته بل الجواب بعد تسليم كون التعين طبيعة واحدة ليس مقولا على ما تحته بالاشتراك ان يقال لا نم ان طبيعة التعين عند قيام بعض افرادها بالمحل معروضها

الحاجة

الحاجة لان ذلك الفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية عنه لكن لا اشتمال ذلك الفرد عليها لزمته الطبيعة وذلك لا ينافي كونها من حيث هي غنية عنه لا يقال لو كان التعين ثبوتيا لكان له ماهية كلية مقولة على اشخاص التعينات قول النوع على افراده فيحتاج كل شخص من اشخاص التعين في امتيازه عن شخص آخر منه الى تعين آخر لان الاشتراك اذا كان في الماهية كان الامتياز بالتعين ويلزم التسلسل لانا نقول الكلام في هذا كالكلام في ذلك وفيه نظر لجواز ان يكون صدقها عليها بالاشتراك اللفظي لا بالتواطؤ ولو سلم ذلك فاللازم احتياج كل واحد من اشخاص التعينات الى ما تميز به عن اخواته وهو يجوز ان يكون عدميا لجواز انه لا يكون تعين التعين ثبوتيا ولكان انضمامه الى الماهية موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين آخر والا لم يكن اختصاصه بها اولى من اختصاصه لغيرها فيلزم ان يكون متعينة قبل تعينها وانه محال لانا نقول لا نم استحالة تعين الماهية بتعين سابق قبل تعينها بتعين لاحق لانا نقول الكلام في ذلك التعين كالكلام في هذا التعين لان انضمامه ايضا الى الماهية موقوف على امتيازها عن غيرها بتعين آخر فيلزم التسلسل ولكان تعين الشخص الذي لهما اشاركه في نوعه ان كان بالماهية

لكلام

ان لو كان عدميا لا يحتاج الا على اصلا

اوبالفاعل وفي الحواشي القطبية اي غير المتعدد المنحصر
نوعه في الشخص كما مرّ فلم يكن له ما يشاركه في نوعه هف
واغاهيد صاحب الحواشي الفاعل بعدم التعدد لعدم
لزوم الانحصار على تقدير التعدد واذا كان الامر كذلك
فللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التعدد فيما كفوا على
المتعدد وان كان بالقابل او بالمادة ولا يستدل ان
له ايضا تعينا زايدا محتاجا الى علة لكونه ممكنا فتعين
القابل ان كان بقابل اخر لزم التسلسل لانا نقول لا نم لزوم
التسلسل لجواز ان يكون تعين قابل القابل بالهيئة او
بالفاعل لان القابل ح منحصر نوعه في شخصه فيلزم
انحصار نوع ذلك الهيئة ايضا في الشخص والمقدر
خلافه وان كان اي منحصر تعين القابل بالمقبول
اي بذلك الشخص وبقبول الهيئة على ما يقتضي في
الحواشي القطبية اذ ذكر فيها اي تعين الهيئة لا يتصور
لا بقبولها لزم الدور وفي الحواشي القطبية بناء على ان
تعين القابل معه في الوجود او متقدم عليه وهو ثم
لكونه متاخرا من تاخر الحال عن المحل والوجه توجيه
لزوم الدور على تقدير ان يكون تعين القابل معه
في الوجود او متقدما عليه ان يق اذا كان تعين القابل
بتعين الهيئة كان تعين الهيئة متقدما على تعين
القابل الذي هو اما مع القابل في الوجود او متقدم

علیه

عليه والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء
وكذلك المتقدم على المتقدم فاذن يكون تعين الهيئة
متقدما على القابل الذي هو متقدم على تعين الهيئة
لان المقدر ان تعين هيئة الشخص بالقابل وهو معنى
الدور لا يكون المتاخر متقدما على ما تقدمه لانا
نقول اما الاول فلا نم امتناع التسلسل اللازم فان
من جانب المعلول لاحتياج تعين الهيئة اليها احتياج
الحال الى المحل واحتياج تعين تعينها الى تعينها ولا برهان
على امتناعه واما الثاني فلا نم صدق الشرطية اي لا نم ان
التعين لو كان شيئا لكان انضيافه الى الهيئة موقوفا
على امتيازها عن غيرها لتعين اخر لجواز ان امتياز
الهيئة عن غيرها بنفسها فلم لا قلتم انه ليس كذلك لا بد
له من دليل ولا يخفى انه لو خص الكلام بتعين الشخص
الذي له ما يشاركه في نوعه بان يق انضمام التعين
الى هيئة يكون موقوفا على امتيازها عن غيرها
بتعين اخر لا يصلح ما ذكره للجواب واما الثالث
فلا نم الحصر لجواز ان يتعين بسبب الفاعل بشرط استعداد
يعرض للقابل وفي الحواشي القطبية وان يتعين بسبب
الهيئة بشرط استعداد يعرض لها بسبب حادث
يقتضي ذلك ويكون قبل كل حادث حادث الى ما
لا يتناهى
والتسلسل فيما لا يجتمع اجزاؤه معا في الوجود غير مستحيل

بل هو واقع سلمناه لكن ثم لزوم الدور على تقدير ان يكون
تعينه بالقابل وتعين القابل بالمعلول فانه يجوز
ان يكون ماهية كل واحد من المعلولين علة لتعين
الآخر وفي الحواشي القطبية فعلى هذا يكون تعين الماهية
معلول ماهية قابلها لكون تعينها معلول ماهية القا بل
ويكون تعين قابلها معلول ماهية التعين واقول
هذا انما يصح اذا كان تعين التعين نفسه واما اذا لم يكن
نفسه بل زائدا عليه فلا على ما يخفى فانما ارتكب صاحب
الحواشي هذا او الذي ما ذكره من قبل من ان تعين القابل
معه في الوجود ويتقدم عليه حمل المعلول على التعين الماهية
ولا ضرورة فيه لجواز حمله على التخصص على ما يقتضيه كلام
المص وان كان في حمل المعلول عليه تعسف وتقييد
الكلي بالكلي لا يوجب التشخصية اي لا يستلزم ان يكون
الحاصل منهما تشخصا معينا يمتنع الحمل على كثيرين وذلك
لانه لو كان مستلزما لصدق قولنا كلما تقيد كلي بكلي
حصل من ذلك المجموع صار ذلك المجموع متشخصا لكنا نعلم ان مفهوم من
التركيب والتشارك فانا اذا قلنا الذي هو انسان لعالم
الورع او انه الذي تكلم كذا في يوم كذا في وقت كذا
فهي كلي مما تركيب وقال صاحب المطالع في هذا الكلام
نظر فان كل كلي تقيد بكلي آخر حصل له تخصص ما فقد
يجتمع كليات في شيء بحيث يمتنع حصولها في غيره كما

تقدم في المنطق من جواز تركيب الخاصة من امور عامة اجيب
عنه بانا ما ادعينا انه لا يحصل من انضمام الكلي الى
كلي آخر وتقييده به الجزئي اصلا حتى يرد علينا ما ذكرتم
بل ادعينا ان تقييد الكلي بالكلي لا يستلزم الجزئية استلزاما
كليا واستلزامه الجزئية في بعض الصور لا ينتقض
بعضا على ما ادعيناه ويمكن ان يجاب ايضا عما قيل لو لم يوجب
تقييد الكلي بالكلي تشخصه لوجب ان لا يحصل تشخص
اصلا وذلك لان الامر الذي انضم الى الماهية حتى
تعينت اما ان يكون له ماهية او لا يكون وايا ما
كان استحال حصول التشخص اما اذا كان له ماهية
فلان تلك الماهية من حيث هي هي كانت كلية وتقييد
الكلي بالكلي لا يوجب التشخصية وح يجب ان لا تتعين تلك
الماهية بسبب انضمام هذا المنضم اليه واذا لم تتعين
لا يحصل التشخص واما اذا لم يكن له ماهية فلانه يمتنع انضمامه
الى الماهية لان ما لا ماهية له لا وجود له وما لا وجود له
استحال انضمامه الى غيره وح لا يحصل التشخص لامتناع
حصول التشخص بدون انضمام التشخص الى الماهية الخ

بحث الوحدة والكثرة

البحث الثالث في الوحدة والكثرة وهما
غنيان عن التعريف وزعم بعض الناس ان مفهوم الوجود
عين مفهوم الوحدة وسبب ظنهم هو ان لكل موجود
هوية وخصوصية فظنوا ان تلك الهوية هي وجوده

وهي ايضا وحدة فما ربطه المص على ما قال الوحدة مغايرة
مفهومة للوجود لانها لو كانت نفس الوجود لكان
كل موجود واحدا والتالي باطل لان الكثير من حيث
انه كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث انه كثير بواحد
وفيه نظر لانا لا نم ان الكثير من حيث انه موجود لا ن
الكثير من حيث انه كثير لا يكون الا كثيرا فاما كونه
موجودا الى غير ذلك من الصفات فيكون من حيثيات
اخر لا من حيث انه كثير الا نرى انا لا نعني بقولنا الكثير من
حيث هو كثير موجود ان حيثية الكثرة هي حيثية
الوجود حتى يتوجه علينا المنع بل نعني ان الوجود يعرض ان م
للكثير من حيث هو كثير فنقول لو كان المفهوم من
الوحدة عين المفهوم من الوجود لكان كلما عرض له
الوجود عرض له الوحدة والتالي باطل لان الكثير من حيث
انه كثير يعرض له الوجود ولا يعرض له الوحدة
لانا لا نم ان الوحدة لا يعرض للكثير من حيث انه كثير
فان الكثير المأخوذ لا بشرط شيء كما يعرض له الوجود
يعرض له الوحدة ايضا ولهذا يقال عشرة واحدة ومائة
واحدة الى غير ذلك وللتشخص ايضا اذ لو كان المفهوم
من الوحدة عين المفهوم من التشخص والهوية لزم ان كل
واحد منهما يرادف الآخر واللازم باطل لان البسيط
اذا جزئ حتى تعدد زالت وحدته وما زالت هويته

كثيرة

والا لكان التفريق اعداما له اي للجسم بالكلية
وهو باطل بالضرورة وفيه نظر وتقريره على ما ذكره
المص في شرح المختصر انا لا نم بقاء الهوية عند
التفريق فانه اذا حصل زالت تلك الهوية التي
كانت من حيث هي وحدث هويتان اخريان نعم
د عاية الجسم حقيقته شيء بعد التفريق لا انه شيء
هوية المعينة والفرق بينهما ظ وهي الوحدة اى م
وجودية والا لكانت عبارة عن سلب الكثرة لانها
لو كانت عدمية لكانت عبارة عن سلب شيء لانه
المراد بالعدمي وح لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب
غير الكثير والا لزم من وجود ذلك الغير نفي الوحدة
ولا غير يلزم من وجوده نفي الوحدة فالكثرة ان كانت
عدمية كانت الوحدة وجودية لكونها عدم العدم
وعدم العدم وجود والمقدمة ظاهرة وفيه نظر
لان عدم العدم ليس وجودا بل يستلزمه ويجوز ان
يكون العدمي مستلزما للوجودي كالجهل للعلم
والعمى للبصر لكنا لا نتهما عليهما بالالتزام ويمكن ان
يبين هذا الامر بانا نعلم بالضرورة ان اللازم من عدم
الكثرة الوحدة لا غيرها فلو كان عدم العدم مستلزما
للوجود كانت الوحدة وجودية وان كانت وجودية
لزم تقومها بالامور العدمية وهي الوحدات ضرورة

نفس الكثرة بالوحدات وزائدة على الماهية ولا لكانها
اما نفسها او داخلة فيها وهما ضالان باطلان لامر
في الوجود ولا باس بذكره فنقول الوحدة ليست
نفس الماهية ولا داخلة فيها والا لكان تعقل كل ماهية
هو عين تعقل الوحدة او مستلزما لتعقلها والتالي
بطلانه امر تعقل الماهية مع الشك في وحدتها وفيه
من نظر لا نظر لما تر بعينه في الوجود فلا نطول الكتاب
بايرادها لان الوحدة تقابل الكثرة والسواد لا تقابلها
فلم يكن الوحدة السواد ولا لم يكن كذلك فالوحدة زائدة على نفس
السواد وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم كون الوحدة
السواد ان تكون زائدة عليه لجواز ان يكون داخلا فيه
فلا بد للتعرض لذلك ايضا حتى يلزم المرام وفي الحواشي
القطبية وفيه نظر لجواز صدق الكثرة والسواد على
شيء واحد مع كون الوحدة جزءا للسواد لكن بشرط انه لا يكون
محمولا عليه واما اذا كان محمولا فيمتنع الصدق اقول
والتقرير هنا انه اذا كان السواد والكثرة صادقين على شيء
واحد مع كون الوحدة جزء السواد تصدق ان الوحدة بل
الكثرة والسواد لا يتقابلان لصدقهما على ما صدقت
عليه مع عدم كون الوحدة زائدة على السواد لكونها
جزءه وانما اشترط انه لا يكون من الاجزاء المحمولة لانها
لو كانت من الاجزاء المحمولة لامتنع صدق الكثرة على

ذلك

ذلك الشيء لكون الصادق على الصادق على الشيء صادقا
على ذلك الشيء وح لا يصدق ان الوحدة تقابل الكثرة
كما هو اللازم وهو صدق الوحدة والكثرة على شيء واحد
مستحيل لجواز ان يصدق على شيء واحد لكن من جهتين
وهذا معنى قوله واما اذا كان محمولا فيمتنع الصدق
هذا ما وصل اليه ذهني في توجيه هذا الكلام وفيها
ايضا لو كانت وحدة السواد مثلا نفسه او جزءه
لكان كلما قابل الواحد قابل السواد وبالعكس
لكون السواد واحدا ح لكنه ليس كذلك لان الواحد
يقابل الكثرة دون السواد والبياض يقابل السواد
دون الواحد اقول ومن الظاهر ان الشرطية
غير واجبة الصدق على تقدير ان يكون الوحدة داخلة
في السواد لان المقابل للكل لا يجب ان يكون مقابلا
لجزءه لا يقال لنسبة الوحدة وجودية ولو سلم فليست
زائدة اما الاول فلانها لو كانت وجودية
لكان لها وحدة لان كلما يوجد اذا اعتبر ذاته من
حيث هي ذاته مع قطع النظر عن غيره كان واحدا لا محالة
فيكون له وحدة وفي الحواشي القطبية اذ كل موجود
له هوية وخصوصية هي وحدته وفيه نظر لان المحتاج
كون الوحدة مغايرة للهوية والتشخص فللوحدة
وحدة اخرى لزم التسلسل وفي الحواشي القطبية و

وفيه نظر لجواز ان لا يكون وحدة الوحدة زايدة عليها
وانضمها في توحيد هذه الاستدلال لو كانت ثبوتية
زايدة على ما عرضت له وهي مقوله على ما تحتها من
الوحدات بالتواطؤ لكانت تلك الوحدات
مشتركة في كونها وحدة ومتمايزة في خصوصية كل واحدة
منها التي هي هويتها المعينة وخصوصية كل واحدة
منها زايدة على ماهيتها النوعية التي هي الوحدة
فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى فيه النظر
المذكور آنفا واخر وهو منع كونها مقوله على ما
تحتها بالتواطؤ لجواز ان يكون بالاشتراك واما
الثاني فلقوله ولانها لو كانت زايدة على تقدير
كونها وجودية فوحدة الماهية المركبة ان قامت
بكل واحد منها لزم قيامها بالاكثير وان قامت
بكل جزء منها اي من الماهية المركبة شيء منها اي من
الوحدة لزم انقسامها وان قامت بجزء واحد كانت
صفة الماهية قايمة بغيرها ضرورة مغايرة الكل للجزء و
كل واحد من الامور الثلثة مح وفي الحواشي القطبية
وفي امتناعه نظر لان امكان الماهية قايمة بجزئها
اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالامكان الامكان
الخاص فلا نم انه قايم بجزئها فانه امر عقلي يعرض الماهية
في العقل بالقياس الى الخارج وان اراد به الاستعداد

[illegible]

الذي يحصل عنه حصول الشرايط وارتفاع الموانع فلا نم
انه صفة للماهية بل هو امر حال في المادة به تستعد
المادة للصورة المناسبة اياه لانا نقول اما الاول
فامتناع القسم الاول ح ثم لكونه من جانب المعلول
واما الثاني فلا نم لحصر لجواز قيامها بالماهية من
حيث هي هي مع قطع النظر عن اجزائها المقلية يجوز
ذلك لا بد له من دليل وهي اي الوحدة عرض والا
لامتنع قيامها بالعرض لامتناع قيام الجوهر بالعرض
واللازم باطل وهو ظ اذ العرض ايضا كالجوهر قد يكون
واحدا وقد يكون كثيرا وفي الحواشي القطبية لا نم ان الوحدة
حاصلة في العرض لان وحدة الجوهر مساوية لوحدة
العرض في مفهوم كونها وحدة لان اطلاق الوحدة
على ما تحتها بالتواطؤ والا لوجب ان لا اشتراكا
في مفهوم الكل منقسمة فانا لا نعني بالوحدة شيئا
غير كونه بحال لا ينقسم على انا نقول يصح تقسيم
الواحد الى الجوهر والعرض فهو يستدعي مورد
مشتركا ولا يعارض في ذلك بانها ليست عرضا والا لامتنع
قيامها بالجوهر لانا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر
ضرورة ان العرض موجود في الجوهر ولقايل ان يمنع
ان قول الوحدة على ما تحتها من الوحدات
بالتواطؤ ولم لا يجوز ان يكون بالاشتراك اللفظي

لان الماهية محل الوحدة وكذا الوحدة محل وحدتها شرح

والا لكانت جوهرا لانحصار ممكن الوجود فيهما وليست بجوهر م

انما قلت ذلك لان المعترض لم لا يجوز ان يكون وحدة العرض عرضا دون وحدة الجوهر فاجاب بانها يكون مقولا بالاشتراك اللفظي ويدل كل واحد من اما مشتركان في المفهوم شرح

وما ذكروه في بيان ذلك لا يجديهم نفعاً الماخر في مباحث الوجود والكثير اذا كان له وحدة من وجه فجهة كثرته غير جهة وحدته لاستحالة كون الشيء الواحد كثيراً او واحداً من جهة واحدة فجهة الوحدة اما مقومة اي لتلك الكثرة بمعنى ان تلك الامور المتكثرة اشتركت في مقوم او جب ذلك المقوم او عارضة اي لتلك الكثرة بمعنى ان تلك الامور المتعددة المتكثرة اشتركت في عارض اوجب ذلك العارض الحكم عليها بالاتحاد من جهة اشتراكها فيه او لا عارضة ولا مقومة وهذا يوجد في بعض النسخ ووجوده اصوب فان كانت مقومة فان كان مقولاً له في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان المقول على مختلفات الحقائق كالانسان والفرس فيقال الانسان هو الفرس اي متحدان في الجنس او بالنوع ان كان على متفقاتها كافراد الانسان فيقال هذا الفرد من الانسان هو الفرد الآخر منه اي متحدان في النوع وان كانت مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد بالفصل كافراد الانسان ايضاً فانها اشتركت في الناطقية وهي مقومة لها ومقولة في جواب اي شيء فيقال عند ذلك الفرد من الانسان هو الفرد الآخر منه اي متحدان في الفصل واما

الحكم عليها بالاتحاد من جهة اشتراكها في مفهوم ذلك المقوم

المقوم بمعنى ليس بعرضي في الشيء بحرف في علم المنطق وان كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع ان كانت هناك محمولات لها موضوع واحد فانها اشتركت في كل واحد منها محمول على ذلك الموضوع وهذا الاعتبار خارج عن حقيقتها عارض اياها كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما محمولاً على الانسان عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما فيقال الكاتب هو الضاحك اي متحدان في الموضوع او بالمحمول ان كانت هناك موضوعات لها محمول واحد فانها اشتركت في ان كل واحد منها موضوع لذلك الموضوع المحمول وهذا الاعتبار خارج عن حقيقتها عارض اياها كالقطن والثلج فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما موضوعاً للابيض عارض لهما خارج عن حقيقتهما فيقال الثلج هو القطن اي انهما متحدان في المحمول وان لم يكن مقومة ولا عارضة فهو كما يقال نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة فان جهة الاتحاد وهي النسبة ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين المذكورتين اللتين حكم عليهما بالاتحاد بل عارضة للنفس والملك وهما ليسا محكوماً عليهما بالاتحاد وهذا كله اذا كان الواحد مقولاً على كثيرين بالعدد فاما

الذي هو كالجنس او النوع الذي له وحدة
[illegible]

اذا لم يكن كك على ما قال وأما الواحد بالشخص وهو
ما لا يكون مقولا على كثيرين فان لم يكن قابلا
للقسمة وليس ههنا مفهوم وراء كون الشيء بحيث لا ينقسم
وفي بعض النسخ الى سوى مشاركة في تمام ذاته فهو الوحدة
اي المتخصصة فان كان له مفهوم وراء ذلك فهو النقطة
اي كهذه النقطة ان كان له وضع اي قبول الاشارة
الحسية والا اي وان لم يكن له وضع فهو المفارق كالعقل
والنفس المتخصصين وفي الحواشي القطبية في ان النقطة
مفهوما وراء ذلك دون الوحدة نظر لانه كما يصح النقطة
شيء لا جزء له يصح الوحدة بانها يقال لكل شيء بحيث
له انه واحد فهما سواء في ان لكل منهما مفهوما اخر
وفيه نظر لان قولنا شيء لا جزء له ليس في الحقيقة مفهوما
اخر وراء كونه بحيث لا ينقسم فالصواب ان يقال لانه
كما يصح النقطة طرف الخط او غير ذلك مما يصدق عليها
يصح الوحدة مبدأ العدد يقال لكل شيء انه واحد ليكون للوحدة
مفهوم آخر وراء كون الشيء بحيث لا ينقسم كما كان للنقطة
او يقال لانه كما يصح النقطة شيء ذو وضع لا جزء له
يصح الوحدة ما بها الى اخره فان هي لنا شيء ذو وضع
لا جزء له يصح الوحدة لا جزء له مفهوم مغاير لكون
الشيء بحيث لا ينقسم ضرورة مغايرة مفهوم الشيء بجزءه
ولعل لفظة وضع سقطت من القلم فان قيل هذا

اما

انما يرد ان لو كان قولنا ما بها يقال لكل شيء انه
واحد مفهوما للوحدة وهو ممنوع اذ لا مفهوم لها الا كون
الشيء بحيث لا ينقسم وما ذكرتم وامثاله من لوازمها
ولوازم الاشياء مغاير لمفهوماتها قلنا ان اردتم
بمفهوم الشيء ما يحصل منه في الذهن عند تصوره
اعم من ان يكون حقيقته او عارضا من عوارضه فما ذكرنا
ايضا من مفهومات الوحدة اذ قد يفهم منها ذلك ايضا
كذلك ولذلك عرفت به ايضا وان اردتم به ماهية الشيء
فلا مفهوم للنقطة الا كون الشيء بحيث لا ينقسم اذ لا يكون
للشيء اكثر من ماهية فلا يصح قولكم للنقطة مفهوم آخر
وراء كون الشيء بحيث لا ينقسم فان قيل حاصل ما ذكره ان
الواحد ان لم يكن قابلا للقسمة فان كانت ماهيته
مجرد كون الشيء بحيث لا ينقسم فهو الوحدة فان لم يكن ماهيته
مجرد ذلك بل هو مع امر آخر فهو النقطة ان كان له وضع
ولا يلزم من هذا ان يكون للنقطة اكثر من ماهية بل
ان لا يكون ماهيتها مجرد كون ذلك الشيء بحيث لا ينقسم
بل هذا مع كونه غير ذي وضع وان قبل القسمة فان كانت
اجزاؤه متشابهة اي مساوية للكل في الاسم والحد فهو الواحد
بالاتصال هكذا قيل وفيه نظر لان الفلك واحد بالاتصال
مع ان اجزاءه ليست متصلة متشابهة بهذا المعنى
والصواب اي بها طبيعة واحدة سواء كان قبولها القسمة

لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط فان قبوله القسمة انما
بواسطة المقدار والا اي وان لم يقبلها اصلا فهو
الواحد بالاجتماع وكل منهما اي من الواحد بالاتصال
والواحد بالاجتماع وفي الحواشي القطبية اي من اجزاء
المتشابهة والمختلفة وهو غير صحيح لان المنقسم الى
الواحد بالتمام ومقابله هو الاجزاء المتشابهة او المختلفة
اي الواحد بالاتصال او بالاجتماع لا الاجزاء انفسها والحاصل
لفظ ما له اي ما فيه انما سقطت عن قلم الناسخ سهوا
ان حصل له جميع ما يمكن فهو الواحد [illegible]
بالتمام وهو اما وضعي من المواضعة كالدرهم الواحد
فانهم وضعوا على مقدار معين درهما وان كان متكثرا
بالعدد فان قيل انه من اقسام الواحد بالشخص فكيف يكون
التعدد والانقسام فيه بالفعل قلنا الواحد بالشخص
هو ذلك المقدار المعين من الفضة مثلا لا نفس
الفضة فقط ولا شك في ان ذلك المقدار متعدد بالفعل
او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان الواحد
وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الكثير اي المقابل
للواحد بهذا المعنى وينبغي ان يعلم ان الواحد بالاتصال
كما يقال على المعنى المذكور كذا يقال بالاشتراك
اللفظي على كل مقدارين يتلاقيان عند حد كضلعي الزاوية
وكذا على مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما يوجب

حركة

حركة احدهما حركة الآخر كالملتحمين بالطبع كبعض الاجزاء
بالنسبة الى البعض الآخر او بالصناعة وذلك يشبه الوحدة
الاجتماعية قال الامام ان الواحد مقول على
ما تحته بالتشكيك لتحقق التفاوت بين معانيه على ما سلف
ثم قال هو احد الدلائل الدالة على انه ليس جنسا
لما تحته وانت تعلم ان التفاوت والاختلاف بين
معانيه انما يكون دليلا على انه واقع بالتشكيك
ان لو كان الواحد مقولا على ما تحته بالاشتراك المعنوي
وذلك غير محقق والاثنان لا يتحدان من غير استحالة او
تركيب لانهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما الاثنان
لا شيء واحد وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما
او ينعدم احدهما دون الآخر فان كان الاول فلم يكن
ذلك اتحادا بل اعداما لاحدهما وابقاء للآخر ضرورة
ان المعدوم لا يتحد بالموجود واليه اشار بقوله وان عدما
او احدهما فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولا
بالموجود وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه ان اراد
بقائهما موجودين بعد الاتحاد بقاء كل واحد منهما مع
الوحدة العارضة فيختار القسم الثاني قوله فح ينعدم
كل منهما او احدهما قلنا لا نسلم لم لا يجوز ان يكون مصداق
صدق هذا القسم ان زوال الوحدة عن كل واحد منهما او
بقاء هوية كل واحد منهما لا بد له من دليل الانتفاء

هذا لا يجوز لان زوال الوحدة تستلزم زوال الهوية
لان ذلك م وان اراد بقاء كل واحد منهما بهويته
وتشخصه وان زالت وحدته العارضة فيختار القسم
الاول قوله فهما اثنان لا شئ واحد قلنا
نعم ذلك بحسب الهوية لا بحسب الوحدة وهل المراد بانهما
الاثنان الا ان الوحدة كل منهما مع بقاء هويتهما
وعروض وحدة واحدة لهما وان اراد امرا ثالثا
فلا بد من افادة تصوره اولا ثم التصديق به وفيه
نظر لان بقاء هوية كل واحد منهما وعروض وحدة واحدة
لهما قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري
الاستحالة واما ان اعدادا اي في الوجود فقط لاحتياج
الى دليل وهو محل نظر فليتامل ولست ماهيتها اى العدد
نفس كونها بل كونها اعدادا امر زائد عليها لانها اى
لان ماهيات الاعداد اى المعدودات قد تكون جمادا او
نباتا او غيرهما وكونها اعدادا ثابت في جميع الاحوال
فكونها اعدادا زائد عليها لان الثابت في جميع الاحوال
وهو كونه اعدادا زائد على ما ليس بثابت في جميع الاحوال
وهو كونه نباتا وحيوانا وجمادا وليس العدد عبارة
عن عدم الوحدة لتركبه من الوحدات التي هي امور
وجودية لمجموع الامور الوجودية لا يكون امرا عدميا
وفي الحواشي القطبية اى لا عبرة بكون الشئ عددا امرا

والا لكان عبارة عن عدم كون الشئ واحدا لا انه لا يجوز
ان يكون عبارة عن عدم اى شئ كان والا لارتفع بتحقق
اى شئ كان ولو كان كذلك لم يكن شئ من الموجودات
هذا الاعتبار وذلك مستلزم ان لا يكون العدد
موجودا وانه ح بالضرورة فتعين ان يكون عبارة
عما ذكرنا واذا كان كذلك كان كون الشئ واحدا امرا
وجوديا لكن كون الشئ عددا امر كيا من كونه واحدا
بالوحدة والمراد ما ذكرنا وكان الوحدة عرض والعدد
متقوم بها وفي الحواشي القطبية اى اعتبار كون الشئ
~~واحدا بالوحدة والمراد ما ذكرنا ولان الوحدة عرض~~
عددا متقوم بها ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون
الشئ واحدا او هو المتقوم بالوحدة فيكون عرضا
لان المتقوم بالعرض اولى بان يكون عرضا واذا كان
كذلك كان امرا وجوديا لكونه موجودا في موضوع وفيه
نظر لان الوجود المأخوذ في تعريف العرض ليس هو الوجود
بالفعل كما في تعريف الجوهر بل معناه اذا وجد كان
في موضوع وهو اعم من ان يكون موجودا او غير موجود
والحق انه اشارة الى بيان ان العدد عرض لا الى
ان العدد امر وجودي الا انه قدم الدليل على الكل
وانما فرض صاحب الحواشي العدد في الموضعين بالاعتبار
المذكور حتى يجب ان يكون متقوما بالوحدة واما ان

ان لو كان مفترا با لماهيات التي عرضت لها انها
اعداد فكان لقائل ان يمنع تقومه بالوحدة اذ الوحدة
عارضة لكل واحدة من تلك الماهيات على ما عرفته
ولكل مرتبة من مراتب العدد اى لكل عدد من الاعداد
اعتبار ان عام اى بالنسبة الى كل مرتبة العدد وهو
كونه كثيرة اذ لا شك انه يعم كل مرتبة من مراتبه
وخاص وهو خصوصية تلك الكثرة وهو صورته
النوعية التي صار بها هو ما هو لاختلافها اى
الاعداد بعد اشتراكها في الكثرة بالخواص اللازمة
كالصمم والمنطقية للوجية لاختلافها بالفصول
ومبادى الصور النوعية كما ان مبادى الاجناس — الفصول
المواد والعدد الاصم ما لا يوجد له كسر من الكسور
التسعة التي من النصف الى العشر مثل احد عشر
وثلثة عشر والعدد المنطق ما يقابله لانه لا بد من
علة تستند اليها تلك اللوازم الخاصة وهي لا يجوز
ان تكون الاعتبار العام ضرورة استحالة لزوم
الامور المتقابلة لواحد متفق ولما مر من ان
الاختلاف في اللوازم يوجب الاختلاف في الملزومات
فيجب اذن استنادها الى الفصول اما بغير
وسط او بوسط لوازم خاصة منتهية الى الاستناد
الى الفصول لامتناع استناد اللوازم بعضها

الى بعض لا الى نهاية لكونه تسلسلا من جانب المبدأ
المبدأ وهو مبنى على كون اعتبار العام ذاتيا
اذ الاشتراك الذاتي يقتضى الامتياز الذاتي
لعام بل هو عرضى لها وامتياز كل مرتبة من مرتبة
بنفسها وذاتها واستناد اللوازم الخاصة الى
ذواتها المختلفة وقد وردنا الى ذلك فيما مر وفيه
كل نوع من العدد بالوحدات التي فيه اى بالوحدات
التي مبلغ جملتها ذلك العدد ويكون كل واحدة
من تلك الوحدات جزءا من الهيئة فاذا اردنا تعريفه
فنقول عدد مجتمع من اجتماع واحد وواحد الى
ان تستوفي تلك الاحاد كلها لا بالاعداد التي فيه
وهذا معنى قول المعلم الاول ارسطو ان الستة
اربعة واثنان بل الستة ستة وحدات فان العرض
لسبب تقومه بالجنسين اذ ليس تقومها بهما اولى
من تقومها بالثلثة والسبعة او بالاربعة والستة
او بالثمانية والاثنين فيلزم من القول بتقومها
باى واحد منها الترجيح بلا مرجح وفي الحواشي القطبية
فيلزم ان يكون لشي امور كل واحد منها كاف
في تقومه ولكن في استحالة تقوم مثل هذه الامور
لشي واحد نظر لاشتمال بعض هذه الامور على
البعض الاخر واقول قوله فيلزم جواب عن الوقيل

سلمنا ان تقومها بالجنسين ليس اولى من تقومها
بالبواقي لكن لم لا يجوز ان يكون تقومها بالجميع قال
النظر غير وارد لانه اذا كان للشيء امور كل واحد منها
كاف في تقومها لزم ان يكون للشيء امور بكل واحد منها
تمام ماهيته وهو ضروري الاستحالة سواء كان بعض
تلك الامور مشتملة على بعض او لم يكن فانه لا يصح ان
يقال كل واحد من الحيوان الناطق والجسم الناطق تمام
ماهية الانسان مع ان الحيوان يشتمل على الجسم
لانا نقول لا نم وانما يكون مستحيلا لو لم يكن
الحاصل بكل منهما تلك الماهية نفسها واما اذا كان
فلا واما ما ذكرتم من النقض فانما يتمحض لو كان بعض
كل من المثالين مشتملا على بعض على سبيل التبادل وليس
كذلك لكون الناطق مشتركا بينهما والاثنان عدد لانا
نعني بالعدد ما نقبل القسمة لذاته ولا يكون من
قسميه جزء مشتركا هو منها بدا احد القسمين وبداية
الاخر وما زاد على الواحد كذلك فيكون الاثنان وما
سلبه بالغا ما بلغ عددا الا الفرد الاول وهو الشيء
هيس بعدد لانه الزوج الاول فلا يكون عددا
كالفرد الاول وهو ليس بشيء لانه على تقدير كون
الواحد فردا او هو زوج ولانه مشتمل وهو مختص بالتعين
ولان العدد كثرة مؤلفة من الوحدات واقل الجمع

ثلثة

ثلثة وهو غير الاثنان ولانه لو كان عددا لكان اولا
لما كان له النصف واما الثاني فلانه لو كان مركبا او مركبا
لانحصار العدد فيهما وليس شيء منهما اما الاول فلانه
لو كان اولا لما كان له النصف واما الثاني فلانه لو كان
مركبا لوجب ان يعده غير الواحد ورد بان الاول يشترط ان
لا يكون له نصف هو عدد لا ان لا يكون له نصف والثاني
فيان الاول ما لا يعده غير الواحد وما لا يعده غير الواحد
جاز ان يكون له نصف هو واحد وان لم يجز ان يكون
له نصف هو عدد قال بعض الناظرين في هذا الكتاب
والحق ان النزاع لفظي لانهم ان عنوا بالعدد ما زاد على
الواحد ولا شك في كون الاثنين عددا كما قال المص
وان عنوا به ما يكون فيه عدد فلا شك في انه ليس من
الاعداد وا قول القول بان العدد ما فيه عدد يوجب
ان لا يكون الثلثة ايضا عددا اذ ليس فيها عدد
ولا لكان الاثنان عددا وليس اذ لو كان عددا لكان
فيه عدد وليس اذ الواحد ليس بعدد وكذا الاربعة
وما يتلوها وحاصل القول يؤدي الى ان لا يكون شيء
من الاعداد الغير المتناهية عددا وفساده ظاهر
وهما اي الاثنان المتلازمان ان اشتركا في النوع والا
فهما المتخالفان وايضا الاثنان هما المتجانسان
ان اشتركا في الجنس والمتشابهان ان اشتركا في الكيف

ما المتساويان ان اشتركا في الكم والمتناسبان ان اشتركا
في الاضافة والمتشاكلان ان اشتركا في الخاصة و
المتطابقان ان اتحدا في الاطراف والمتوازيان ان اتحدا
في وضع الاجزاء واما الاشتراك في ساير الذاتيات
والعرضيات فليس لاقسامها اسماء خاصة واما الآخر
فهو اسم خاص للمغاير بالشخص وهذه امور لفظية
يجب ان يكون معانيها محفوظة هكذا ذكره الشيخ
والامام ومن تابعهما وبعض الناظرين قد قسم المتخالفين
الى هذه الاقسام ولا يخفى انها غير مختصة بالمتخالفين
بل المثلان ايضا قد يكونا متشابهين ومتساويين
وغيرهما وبعضها الغيرية فالغيران اما المثلان
واما المتخالفان فيكون كل واحد منهما مستلزما
للغيرية من غير عكس واما المتقابلان فهما اللذان
لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في
زمان واحد وانما قلنا من جهة واحدة احترازا عن
خروج الابوة والبنوة عن الحد من الحكم لاجتماعهما في
ذات واحدة في زمان واحد ولكن لا من جهة واحدة
بل من جهتين وفيه نظر لان هذا القيد انما يحتاج
اليه لو كانت الابوة والبنوة متنافيين من جهتين
لا من جهة متقابلتين وليس كذلك اذ ليس بينهما
تنافي التضايف وقوله في زمان واحد احتراز عن

خروج

عن خروج السواد والبياض الحاصلين في ذات واحدة من
جهة واحدة ولكن في زمانين وفيه نظر لان هذا
القيد انما يحتاج اليه لو صدق على الضدين انهما
يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة ولكن
في زمانين وهو ممنوع الا ان يكون المراد من قوله لا
يجتمعان لا يحصلان فيستقيم ولئن قيل في هذا
الحد اختلال فان السلب والايجاب لا يمتنع ان يوجدا
معا في الموضوع وان امتنع ان يحملا عليه اذ الحركة
واللاحركة موجودتان في الجسم المتحرك الاسود واما
الحركة فظاهرة واما اللاحركة فلان السواد موجود
فيه واللاحركة محمول عليه بالمواطاة وقد بين ان المحمول
بالمواطاة على الموجود في الموضوع موجود في ذلك
الموضوع فنقول بعد تسليم تلك المقدمة المهم
ما قال هما الحدان اللذان لا يوجدان معا في ذات
واحدة كما قاله بعض يتوجه عليه ذلك بل قال
لا يجتمعان وعدم الاجتماع اعم من ان يكون بحسب
الوجود او بحسب الصدق والحمل ثم المتقابلان اما ان يكونا
وجوديين او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
ضرورة انه لا تقابل بين العدمين كما سيجي فان كانا وجوديين
فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان
كالابوة والبنوة والاخوة فان كل واحد من الابوة

يؤكد ذلك ان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد س

القائلة بان المحمول بالمواطاة على الموجود في الموضوع موجود فيه س

وهنا بمعنى الاجتماع

والنوع وجودية ويتعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فالضدان وشرطها ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض وهذا الشرط يبطل انحصار اقسام التقابل في الاربعة لوجود قسم آخر وهو ان لا يكون بينهما غاية الخلاف كالحمرة والصفرة والحق انه لا مشاحة في الاصطلاح نعم سمى هذا بالمتعاندين وهو غير مضر لان الحكماء ما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة اذ ليس لهم دليل على ذلك بل اصطلحوا على انها اربعة لاحتياجهم اليها في العلوم وان كان احدهما وجوديا فقط فان اعتبر التقابل بينهما بالنسبة الى موضوع قابل للامر الوجودي اما بحسب شخصه سواء كان في ذلك الوقت او قبله او بعده كالبصر للاعمى اذ الاعمى قابل للبصر بحسب الشخص في ذلك الوقت وكعدم اسنان عن الصبيان فان وقت حصوله فات وكاللحية للصبيان فان وقت حصوله لم يجئ او بحسب نوعه كالبصر للاكمه فان الاكمه قابل للبصر لا بحسب الشخص بل بحسب النوع او بحسب جنسه القريب كالبصر للعقرب فان العقرب قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه بل بحسب جنسه القريب وهو الحيوان او بحسب جنسه البعيد كالبصر للجماد فان الجماد قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه

وهو الجماد

القريب

القريب بل بجنسه البعيد وهو الجسم فهما العدم والملكة الحقيقيان فالعدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودي كان يكون ممكنا للشئ بحسب الخصوصية او بحسب الى موضوع قابل للامر الوجودي حين اي في ذلك الوقت بحسب الوقت الذي يمكن حصوله اي حصول ذلك الامر الوجودي فيه اي في ذلك الوقت كالبصر للجنين لا للجنين فهما العدم والملكة المشهوريان فالعدم المشهوري هو ارتفاع المعنى الوجودي كالعدل على الابصار متى شانها عن المادة المتهيئة لقبوله في الوقت الذي من شانها ذلك وان لم يعتبر فيهما ذلك اي وجود الموضوع فهما السلب والايجاب كقولنا انسان ولا انسان وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب وقد يقال ان تقابل وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عنهما اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكروه فيه واما عن السلب والايجاب على ما قال ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما على الصدق والكذب معا بديهة وهو غير مضر لما عرفت وامثال هذين الامرين داخلة تحت التضاد بحسب الشهرة اذ المشهور ان امرين نسبتان الى موضوع ولا يمكن ان يجتمعا فيه سواء كانا وجوديين او احدهما فقط

فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب م

فان قلت عدم اللازم ووجود الملزوم كيف ينسبان الى موضوع قلنا ليس ببعيد كنسبة وجود الانسان وعدم الحيوان الى زيد مثلا

وجوديا او كان بينهما غاية التخالف او لم يمكن وسائر
المتقابلات يجوز ان يكذبا وفي الحواشي القطبية
ضمير المثنى راجع الى المعنى لكون كل قسم من المتقابلات
اثنين اما المتضايفان والعدم والملكة فبخلو المحل عنهما
اما في المتضايفين فكقولك زيد بن عمرو وابوه اذا لم يكن
واحد منهما واما في العدم والملكة فلانه هو دين
فكقولك بصير واعمى للجنين واما في النقيضين فكقولك
للهواء الجبت مستنير ومظلم وكقولك لزيد المعدوم
هو بصير واعمى واما الضدان فعند عدم المحل كقولك
لزيد المعدوم هو ابيض واسود اذ الموجبة تكذب
عند عدم الموضوع وعند وجوده ايضا لاتصافه
بالوسط كما في الفاتر فانه ليس بحار ولا بارد او لخلوه
عنه اي عن الوسط ايضا كالشفاف فانه خال عن
السواد والبياض اللذين هما الضدان وعن كل
ما يتوسطهما من الالوان واعلم ان الحكم بكون احد
المتقابلين في الايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص
بالسلب والايجاب المركبين اذ السلب والايجاب البسيطان
لا صدق في شيء منهما ولا كذب بل الفرق بينه وبين
سائر المتقابلات ان الضدين والمتضايفين وجوديان
بخلافهما والامر العدمي في العدم والملكة يحتاج الى وجود
موضوع قابل للامر الوجودي بخلاف العدمي فيه لا ايجاب

الايجاب

لا ايجاب الايجاب والسلب المفردان ايضا ينقسمان الى الصدق
والكذب عند نسبتهما الى موضوع واحد فالفرق عام لانا نقول
عند انتسابهما الى الموضوع والحد يحصل موجبتان
احديهما محصلة والاخرى معدولة ومعهما
وهما جاز ان يكذبا عند عدم الموضوع فاذن
الانقسام لا يكون الا في الايجاب والسلب المركبين
الا ان اعتبار الصدق والكذب والانقسام به ح
يكون في نفس السلب والايجاب اللذين هما متقابلان
بعينهما وفي سائر المتقابلين يكون في نسبتهما الى موضوع ما
ويكون تلك النسبة خارجة عن نفس المتقابلين
فيكون اعتبار الصدق والكذب والانقسام في الايجاب
والسلب في الاجزاء الداخلة في المتقابلين وفي غيرهما
في العوارض الخارجية فاعرفه وقد يكون احد الضدين
على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد
للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة
والمرض فان بدن الحي لا يخلو عنهما وذلك عند من
لا يقول بالحالة الثالثة او يمكن اي خلو المحل عنهما
وح اما ان لا يحصل هناك وسط كقولنا للفلك
لا خفيف ولا ثقيل اذ ليس المراد ان هناك حالة متوسطة
بين الثقل والخفة او يحصل هناك وسط ولا يخلو
اما ان يعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين

الحار والبارد والاحمر المتوسطه بين الاسود والابيض
او لا يعبر عنه باسم محصل بل بسلب الطرفين كقولنا
لا عادل ولا جائر فاذن يتبين من ذلك انه ليس كل ما
يعبر عنه بسلب الطرفين كان ذلك متوسطا بينهما كالفلك
لا يقال المقابل من حيث هو مقابل والسواد
من حيث انه ضد للبياض من المضاف فيكونا اخص
من المضاف وانتم جعلتم الاول اى المقابل اعم
من المضاف لانكم قسمتم المقابل الى المضاف وغيره
فيكون اعم واخص منه وهو ابين محال لانا نقول
الضدان والعدم والملكة داخلة تحت التقابل
وغير داخلة تحت التضايف فبعض ما هو داخل تحت
التقابل غير داخل في التضايف فلا يكون التقابل من
التضايف ولا يلزم دخول الضدين والعدم
والملكة في التضايف والسواد من حيث انه سواد لا
من حيث انه ضد مضاد للبياض وغير مضايف
ما هو مضاد غير مضايف في المحل من الغيرية في
قوله فالتضايف غير التضاد وغير التقابل بما اشرنا اليه
من ان التقابل والتضاد ليس من التضايف لا
ما فهم منها ظاهرا لان التقابل ايضا قابل بالغيرية
لكن على وجه يكون التضايف اعم منها فالجواب
منع الاعمية لا اثبات الغيرية ثم التضايف عرض

لهما اى المتقابلين والمتضادين لعارض وهو اخذ المقابل
من حيث انه مقابل والسواد من حيث انه ضد فالتقابل
والتضاد باعتبار عروض التضايف لهما بحسب الذات والتضايف
بحسب العارض ولا امتناع في كون الشيء اعم من غيره و
هو التقابل من التضايف في المثال ومقابلا له
وهو التضاد للتضايف في المثال بحسب الذات
واخص منه بحسب العارض بل الممتنع كون الشيء اعم
من غيره بحسب الذات ومقابلا له واخص منه ايضا
بحسب الذات والواحد يقابل الكثير ورغ لكن
لا شيء من هذه الاقسام اما انه ليس التضاد فلان
الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بالضد
فلا شيء من الوحدة بالضد للكثرة وفيه نظر
ولان موضوع الضدين واحد وموضوعهما
ليس كذلك وفيه نظر ايضا واما انه ليس العدم والملكة
فلانه لو كان كذلك لوجب ان يكون احدهما وجوديا
والاخر عدما له بالقياس الى موضوع قابل في
ان كانت الوحدة وجودية كانت الكثرة عدمية
وان كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة وجودية
وعلى الاول يلزم ان يكون مجموع الوجودات
عدميا وعلى الثاني يلزم ان يكون مجموع العدمات
وجوديا واما انه ليس بالسلب والايجاب فلهذا

بعينه واما انه لبس بتضايف فلان الوحدة لكونها
مقومة متقدمة والمضافان معًا ولانه لو كان
كذلك لامتنع انفكاك احدهما عن الاخر في الخارج و
الذهن والوجود بخلافه وكذا الحق في الواحد
بالقياس الى الكثير فاذن ليس بين ماهيتي الواحد
والكثير تقابل اصلا بل التقابل انما عرض لهما
من جهة عارض عرض لهما وهو عروض المكيالية
للواحد والمكيلية للكثير اذ مفهوم كون الشيء
واحدا وكثيرا ليس مفهوم كونه مكيالا او مكيلا
ولا لازم من تعقل احدهما تعقل الاخر ولكن
ولا شك في ان الشيء من حيث انه مكيل يقابل الشيء
من حيث انه مكيال فالواحد من حيث انه مكيال
يقابل الكثير من حيث انه مكيل والمكيالية والمكيلية
من باب التضايف لاستحالة تعقل احدهما بدون
الاخر فاذن التقابل بينهما تقابل التضايف
لكن لا بحسب ماهيتهما بل بحسب عارض عرض لهما وهو
المكيالية والمكيلية واليه اشار بقوله بل لان
الواحد من حيث انه مكيال يقابل الكثير من حيث
انه مكيل فالتضايف عرض لهما لاضافة عرضت
لماهيتهما وهو المكيالية والمكيلية فلا تقابل
بين الاعدام وبه يظهر انحصار التقابل في الاقسام

الاربعة المذكورة على ما قيل لامتناع كون العدم
المطلق مقابلا للعدم المطلق لامتناع كون الشيء
مقابلا لنفسه وفي الحواشي القطبية هذا اذا اعتبرنا
مفهوم العدم المطلق من حيث هو اما اذا اعتبرناه
بحسب الافراد فلصدقهما على كل موجود يقابل العكس
المضاف لوجود المطلقين في المضافين اقول
وفيه نظر لان العدم المطلق عند الاضافة لا يبقى
عدما مطلقا فلم يكن العدم المطلق في المضاف
سلمناه لكن العدمين المطلقين اللذين في عدم
زيد وعمرو ولا يصدق على بكر كان العدم المطلق
كيف يصدق على الموجود والمضاف اي ولامتناع
كون العدم المطلق مقابلا للعدم المضاف لكونه
اي لكون العدم المطلق جزءا منه اي من
عدم المضاف وهو منتقض بالاعم انه جزء من عدم
غيره سلمناه لكن جزء الشيء من كونه جزء الذي كونه
محمولا عليه ليلزم اجتماعهما في الصدق على شيء
واحد وكون المضاف اي ولامتناع كون المضاف
مقابلا للمضاف لصدقهما على كل ما هو مغاير
لهما اي على كل موجود مغاير للموجودين اللذين
هما عدمهما وفي الحواشي القطبية هذا التمام اذا
كان المراد من عدم زيد هو الذي هو ليتم الدليل

وفيه نظر فان الاضداد منها ما يصح عليها التعاقب
كالحركة من الوسط واليه فانه لا يصح عليها
التعاقب اذ لابد في كل حركتين ان يتوسطهما
سكون فان المعلم الاول ارسطو ذهب
الى انه لابد في كل حركتين مستقيمتين مختلفتي
الجهتين سكون تخللهما وتابعه الشيخ وذهب
افلاطون الى ان ذلك غير واجب البحث
الرابع في الوجوب والامكان والامتناع كل ما
امتنع عدمه لذاته فهو الواجب لذاته وان امتنع
وجوده لذاته فهو الممتنع لذاته وان لم يمتنع و
جوده ولا عدمه لذاته بل امكن كل منهما له لذاته
فهو الممكن لذاته والكل واحد من الاول
والثالث اي الواجب لذاته والممكن لذاته
وجود في الخارج اما الثالث فلان من الموجودات
ما هو مركب وكل مركب موجود ممكن لذاته لافتقاره
في وجوده الى اجزائه التي هي غيره وكون كل ممكن
مفتقر في وجوده الى غيره ممكنا لذاته وانما خصصنا
المركب بالوجود ليندفع ما في الحواشي القطبية
منا نقوله وكل مركب ممكن لذاته ليس من الامكان
المركبات الممتنعة كالمركب من الضدين مثلا
ويمكن ان يمنع افتقار المركب الممتنع الى اجزائه

منع التقدير لجواز استلزام المحال المحال وانما خصصنا
الافتقار بالوجود لان الافتقار مطلقا لا يستلزم
الامكان بل في الوجود فان الواجب لذاته مفتقر
في الصفات الاضافية الى غيره وفاقا وانما قلنا
بان وجود الثالث على الاول لابتنائه عليه
على ما لا يخفى واما الاول فلان مجموع الممكنات
الموجودة موجود ممكن اما انه موجود فلامتناع
ان يكون مجموع الامور الوجودية معدوما اما
الثاني فلافتقاره الى كل واحد منها فله علة تامة
وفي الحواشي القطبية لكونه موجودا وغير واجب
لانتفائه بانتفاء جزئه لا للافتقار لما مر من ان
الافتقار الى الاجزاء لا يستلزم الامكان كما في
الممتنع وقد عرفت ان التقييد بالوجود يسقط
هذا موجود وفي الحواشي القطبية وفي اطلاق
الموجود على العلة التامة نظر لان احد اجزائها
عدم المانع وهو لا يكون جزءا من الموجود فالاولى
ان يقال فله علة فاعلية مستجمعة للشرائط و
من الشرائط ان يكون المانع مرتفعا الا ان يكون
عدمه موجودا او واقعا او ثابتا لتعذر اطلاق
هذه الالفاظ على الامور العدمية وان لم يكن
عدما مرفا اقول وهذا انما يتم اذا كان المانع

امر او جوديا وهو وهم لاحتمال ان يكون عدميا فيكون
عدمه وجوديا اذ لا عبرة باللفظ بل المعنى وهي لا يجوز
ان يكون نفسه اى نفس المجموع وهو ظاهر لاستلزامه
امتناع تقدم الشيء على نفسه و لا داخلا فيه
اى في المجموع لتوقفه اى لتوقف المجموع على كل واحد
من اجزائه فلا يكون شيء منها علة تامة اى علة
فاعلية مستجمعة للشرائط لان المراد من الاستجماع
ان يصير الفاعل بها فاعلا بالفعل على ما في الحواشي
القطبية فهي موجودة خارجة عنها اى عن الممكنات
الموجودة والموجود الخارج عن الممكنات الموجودة واجب
لذاته فاذا ثبت ذلك فاعلم ان الوجوب هو استحقاقية
الشيء الوجود لذاته اى من ذاته على ما في الحواشي القطبية
والواجب لذاته له هذه الصفة فلا يحتاج في وجوده
الى الغير ضرورة وهذه الصفة اى عدم الاحتياج
في الوجود الى الغير معلولة له وللصفة الاولى
وهي استحقاقية الوجود من ذاته لانه كلما ثبت
استحقاقية الشيء الوجود لذاته ثبت عدم احتياجه
في وجوده الى الغير بخلاف العكس لثبوت الثانية
في الممتنع بخلاف الاولى والامتناع هو استحقاقية
الشيء العدم لذاته والممتنع له هذه الصفة فلا يحتاج
في عدمه الى الغير والاعتبار الثاني معلول للاعتبار

الاول

الاول كما عرفته هو الوجوب والامكان هو استحقا[قية] الشيء اللا استحقاقية
الوجود والعدم من ذاته والممكن لذاته له هذه
الصفة فيحتاج في وجوده وعدمه الى الغير بالضرورة
فيكون الصفة الثانية معلولة للصفة الاولى
على قياس ما مر وفيه نظر لان الاستلزام هنا متعاكس
وفي الحواشي القطبية قيل هذه الصفة معلولة للاولى
بناء على ان الاولى هي صفة الشيء باعتبار ذاته والثانية
باعتبار امر خارج عنه ويمكن ان يقال ان الاولى
معلولة للثانية بناء على انها عدمية والثانية
وجودية اقول وفي القولين نظر اما في الاول
فلانه لا يصلح للتعليل لجواز ارتفاع ما بالغير باتفاق
مع تحققها باعتبار ذاته وحاله واما الثاني فلانا
لا نم ان اللا استحقاقية عدمية ان اراد بالعدمي ما
في نفس مفهومه وحقيقته نفي شيء فان النفي داخل
في مفهوم المنتسب الذي هو اللا استحقاقية لا في
مفهوم النسبة التي هي الاستحقاقية وان اراد
بالعدمي المعدوم فكما ان اللا استحقاقية من الاعتبارات
العقلية لا الموجودات الخارجية فكذا الاحتياج
واعلم ان الحكماء اختلفوا في ان الوجوب هل هو
ثبوتي ام لا والمص اختار انه ثبوتي واستدل
عليه بقوله والوجوب مقتضى لثبات الوجود وكل ما

كك كان وجوديا فيكون اى الوجوب وجوديا اما الصغرى فلانه اذا لم يجب وجود الشئ لم يوجد فيلزم ان يكون الوجوب سببا للوجود واذا كان كذلك يكون الشئ موجودا ما دام واجبا فيكون الوجوب سببا لثبات الوجود وفيه نظر لان تقدم الوجوب انما يصح فى الممكن دون الواجب ولما فى الحواشى القطبية من ان غايته ان الثبات لا ينفك عنه اما انه يكون مقتضاه فلا واما الكبرى فلان الامر العدمى لا يكون سببا وهذا انما يتم لو بين ان ثبات الوجود امر وجودى على انا نقول الوجوب كيفية نسبة الوجود الى الماهية لانه استحقاقه للماهية الوجود من ذاته كما ذكره آنفا فيكون اعتبارا عقليا وهو نفس ماهية واجب الوجود وايضا لو كان داخلا فيها او خارجا عنها وعلى الاول يقتضى التركيب وعلى الثانى تقدم الصفة الوجودية للماهية وهى الوجوب على وجود الماهية لتقدم الوجوب على الوجود لان ما لا يستحق الوجود لا يحصل له الوجود وفيه نظر لان الوجوب لا يخ من ان يكون متقدما على وجود الماهية ام لا فان كان الاول يكون متقدما على الماهية لكون الوجود عين الماهية والتقدم على الشئ يكون نفسه وان كان الثانى سقط

الاستدلال

الاستدلال على انا نقول قوله الوجوب مقتضى لثبات الوجود يناقض قوله الوجوب نفس ماهية واجب الوجود لان الوجوب اذا كان المقتضى وهو الوجوب غير المقتضى وهو ثبات الوجود وثبات الوجود غير الوجود فيكون الوجوب غير الوجود واذا كان غير الوجود كان غير الماهية لانتفاء المغاير المغاير للشئ لا يجب ان يكون مغايرا فان الالف مغاير للباء والباء مغاير للالف مع ان الالف لا يغاير نفسه لانا نقول من الراس الوجوب المقتضى لثبات الوجود ان كان غير الوجود كان غير الماهية وان كان عين الوجود كان مناقضا لقوله الوجوب متقدم على الوجود ولما فى الحواشى القطبية من ان تقدم الصفة الوجودية على وجود الماهية انما يلزم لو كان الوجوب غير الماهية حتى يكون استحقاقها للوجود متقدما عليه اما اذا كان عينها فلا وان قرر الدليل هكذا الوجوب والوجود نفس ماهية الواجب لانه لو زاد عليها يلزم الخ سقط هذا النظر لكن توجه اخر جواز ان يكون صدق ذلك بان يكون الوجود نفسا والوجوب زايدا او هو فى صدد بيان ان الوجوب نفس الماهية لا انفكاك لو كان الوجوب ثبوتيا لكان زايدا على الذات

مقتضيا لثبات الوجود كان غير الوجود لان ح م

لكون نسبة بينها وبين الوجود ووجوب تاخر النسبة
عن المنتسبين فيساوى سائر الموجودات فى الوجود بناء
على اشتراك الوجود معنى وخالفها بالماهية وما
به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف ضرورة فوجوده
غير ماهيته لماهيته ان لم يستحق لذاته الوجود لما هي
كانت ممكنة العدم فالواجب ايضا كذلك لوجهين
اما الاول فلان الواجب لذاته اذا صار واجبا
لذاته بالوجوب فان كان سببه صيرورته واجبا
لذاته ممكنا لذاته كان هو اولى بان يكون ممكنا لذاته
فالوجوب استحال ان يكون ممكنا لذاته واما
ثانيا فلان الوجوب لو كان ممكنا لذاته لكان قابلا
العدم فيلزم ان يكون الواجب لذاته كذلك لكون
الوجوب ح من معلوله لاستحالة احتياج الواجب
فى وجوب وجوده الى غيره وامكان عدم المعلول
يوجب امكان عدم العلة وان استحقت اى مهية
الوجود فاستحقاقها له ان كان زائدا لزم التسلسل او
امكان الواجب لانا ننقل الكلام الى استحقاق مهية وجوب
الوجوب لوجوده فنقول لو كان امرا ثبوتيا زائدا
عليها يساوى سائر الموجودات فى الوجود وخالفها فى
المهية الخ وان لم يكن زائدا لم يكن الوجوب ثبوتيا
زائدا اذ انتفاء الحكم يستلزم انتفاء المحل والمفروض

خلافه اذ التقدير انه ثبوتى زائد اما ان التقدير انه
ثبوتى فظ واما ان التقدير انه زائد فلان كونه
ثبوتيا يستلزم كونه زائدا لما مر وفى الحواشى القطبية
هذا ع اذ لا يلزم من عدم كونه زائدا ان لا يكون
ثبوتيا اجيب عنه بعد ما مر بان اللزوم ثابت لانه عكس
نقيض قوله لو كان ثبوتيا لكان زائدا ولان استحقاق
الوجود سابق عليه لان الشى ما لم يصر بحيث يستحق له الوجود
لا يحصل له الوجود وفيه ما مر فلو كان اى استحقاق
الوجود الذى هو الوجوب ثبوتيا يلزم ثبوت الصفة
وهى الاستحقاقية للموصوف وهو الماهية قبل ثبوته
وهو مح لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت
الموصوف فى نفسه وفى الحواشى القطبية ان اراد بالقبلية
الطبعية فالملازمة مسلمة دون استحالة التالى
وان اراد بها غيرها فالملازمة ممنوعة يعنى ان اراد بها قيام
الصفة الوجودية بالمعدوم فلزومه مم لان المهية
من حيث هى هى لا يصدق عليها انها معدومة والوجوب
يكون قائما من حيث هى هى فحينئذ غير ممتنع او قبلية
الاتصاف ان فى لان ذلك انما يلزم لو كان تقدم الوجوب
على الوجود بالزمان وليس كذلك لان الوجود لا يتخلف
عن الوجوب فى حال لان المهية من حيث هى هى وان لم يكن
موجودة ولا معدومة لكن لا يخ عن صفة الوجود

هذا التعليل ليس بصحيح لان [illegible] الذات والوجود وعلم منه فساد ما اجيب به عن المنع المذكور فى الحواشى القطبية [illegible]

والعدم وعند خلوها عن صفة الوجود تصدق عليها
انها معدومة وعند العكس بالعكس فهو واضح ولانه
لو كان ثبوتيا لكان خارجا عن الذات لكونه نسبة
بينها وبين الوجود ووجوب مغايرة النسبة بين
المنتسبين فيكون ممكنا لاحتياجه الى الذات لقيامه
بها فلا بد له من الوجوب علة لكن علته هي الماهية فللماهية
وجوب قبل هذا الوجوب وانه محال لان الكلام في ذلك
الوجوب كالكلام في هذا الوجوب وانه محال لان الكلام
في ذلك الوجوب كالكلام في هذا الوجوب فيلزم
ان يكون للماهية وجوبات بغير نهاية واستحالته
ظاهرة لا يقال يجب عن الاول بان الوجوب نفس الماهية و
توجيهه ان نقول لا نسلم انه لو كان ثبوتيا لكان زايدا لها
لانه نسبة قلنا ع فانه نفس الماهية لما بينا انفا وفيه نظر
لان الوجوب على ما ذكره من الحصر نفسه وهو استحقاق
الماهية الوجود من انه نسبة بين الماهية والوجود فكيف
يكون نفسها واما الذي استدل به على انه نفس
الماهية فقد مر ضعفه في الحواشي القطبية ما بين
ان وجود الواجب هو عين ماهية الواجب بل بين
ان الوجوب نفس ماهية الواجب ووجود الواجب
عين ماهيته فيلزم منه ان يكون وجود الوجوب
عين ماهيته اقول بلوح من هذا الكلام ان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الحكمة استكمال النفس الانسانية الاستكمال مصدر والمصادر
قد تطلق ويراد بها معانيها الحدثية وقد تطلق ويراد بها الحاصل
بالمصدر بمنزلة الهيئة فقد تطلق ويراد بها المعنى الحدثي وقد تطلق
ويراد بها الاسم الحاصل منه والحكمة ايضا مصدر في الاصل فقد تطلق
ويراد بها المعنى الحدثي وقد تطلق ويراد بها المعنى الذي هو كالصورة العلمية
فاذا اريد بها المعنى الاول فينبغي حمل الاستكمال ايضا على معناه الحدثي — تعريف الحكمة
واذا اريد بها المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال ايضا على ما يوافقه
فيراد بالاستكمال ما يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات
على ما هي عليه وعند ما قررنا بطل ان ما ذكره السيد قدس سره هذا — بطل
التعريف يدل على ان علم الحكمة عليه الاتقن الحكمة يقتضي انه حمل الاستكمال
لا على معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدري والحكمة على معنى العلم
وهو شايع فاعترض والحق انه يحمل الحكمة على العلم والاستكمال
على معنى ما يستكمل به من الصورة العلمية او يحمل الحكمة على معنى الملكة و
الاستكمال على معنى ما يستكمل به حتى يكون حمله عليه على الحقيقة ويمكن حمل
كل منهما على الحصول وقواعد انما حمل الحكمة عليه فظاهر واما حمل الاستكمال
عليه فبان يقال صح ان تلك الاصول والقواعد اي حصولها في النفس

يستكمل

يستكمل فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة ضا والكلام موافق
لما تقرر من ان اسماء العلوم المدونة يصح اطلاقها على الاصول
والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق بتلك القواعد قال الشيخ
بتحصيل ما عليه الوجود في نفسها في ذلك الاستكمال يحصل بتحصيل الحال
كان على ذلك الاحوال للاشياء الموجودة في نفس الامر وبتحصيل احوال ل
كان على تلك الاحوال وبحسب اي على هذه الاحوال كان ينبغي ان نفعل
وان لا نفعل ويمكن ان يرجع ضمير عليه راجع الى الانسان اي كان واجبا
على الانسان فعله او تركه من الافعال الحسنة والقبيحة فالحكيم
من كان عالما بما ينبغي ان يعلم وعاملا بما ينبغي ان يعمل وتاركا لما ينبغي
ان يترك ويصير بذلك كاملا مشابها بالعقول التي كمالاتها
العلمية والعملية حاصلة لها بالفعل ويستعد بذلك للسعادة
الاخروية التي هي البهجة والسعادة الروحانية الباقية بعد خراب
البدن قال الشيخ بحسب الطاقة البشرية فيه فوائد احدها انه
لا يلزم معرفة جميع الاحوال وثانيها انه لا يلزم معرفة احوال
جميع الموجودات وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب ان
يعلم او لا نعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة البالغة من — ان يعلم ولا يعمل
العلم الى اليقين على مذهب من جوز الشدة والضعف في اليقين — اليقين
وخامسها انه يطابقها لنفس الامر لا يلزم في الواقع بل يكفي
ان يكون مطابقا لها بحسب طاقة الشخص مثل جهده فيه فلا يخرج
مخالفة الواقع في مسئلة عن كونه حكيما وعندنا اعتبار المطابقة — اعتبار المخالفة
في الواقع كان يخرج واطلاق الحكيم عليه على سبيل التوسع

الى الطبائع والمراد بالطاقة اما طاقة النوع او طاقة ذلك
الشخص وطاقة اوساط الناس والاخير اظهر ولا يخفى توجيه
الاول وفي قوله ان تتعلق بالامور التي الينا ان نعلمها فابدع
وهي انه بناء المذهب في موضع حكمه العملية حيث تخلفوا الى بعض
النفس الانسانية على ما ذهب اليه ارباب التحقيق او الافعال فالا
على ما التحاد عندهم فيكون اولى مما يختص بواحد منهما كالثاني
على ما هو المشهور قال الشارح اما ان لا يكون تلك المخالطة شرطا
لتعلقه او يكون ههنا بحث وهو ان المراد بمخالطة
المادة مخالطة المادة المخصوصة على ما صرح به كلامه قدس سره في
هذا الموضع على ما لا يخفى على الناظر او مطلق المادة على ما هو الظاهر
من اللفظ فعلى الاول اشكل مباحث كتاب السماء والعالم
من الطبيعي حيث يبحث فيها عن الاحوال المشتركة بين الافلاك
والعناصر وعلى الثاني مباحث العلم الهيئة اذ يبحث فيها عن احوال
الافلاك والعناصر فان قلت لا اشكال لان مباحث الهيئة مشتركة
بين الوجهين اذ ربما يبحث فيها عن احوال الصور كانت مخالطة للمادة
المعينة شرطا فيها قلت المباحث المتعلقة بها في الهيئة
لا يلاحظ فيها لخصوص المادة كما قال قدس سره في حاشية شرح
المطالع الفلك الثامن مثلا انما تعين عندنا بمفهومات كلية
بقيد بعضها ببعض حتى صار منحصرا في واحد بالشخص مع
بقاء ذلك المقيد بحسب تصوره كليا ولو وضع موضعه
جرم آخر موافقة في وضعه ومقداره وسائر احكامه وان

خالفه

خالفه
في ماهيته كانت مباحث ذلك الفلك الثامن منطبقة عليه شاملة
اياه وقس على ذلك ما عداه وهذه عبارته ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا
والجواب ان المباحث الهيئة المجسمة التي يبحث فيها من الافلاك
والعناصر من اجسامها واحوالها الجوهرية من مبدعات الناظرين
واما الاعراض فلما يبحثون في الهيئة عن المقادير والحركات والاوضاع
والاشكال ولا يبحث فيها من اجسامها وبناء التقسيم على طريق التعاكس
على انه لا بعد ان يلتزمان في الهيئة المجسمة كانت الملحوظ في هذه المباحث
مقادير تلك الاجسام لا اجسامها الطبيعية فتامل فان قيل ماذا نقول
في المسائل المشتركة بين العلمين كاستدارة الارض مثلا حيث لو
ان ثبت بالبرهان اللمي كانت من الطبيعي وان ثبت بالبرهان
الاني كانت من الهيئة قلت على ما قررنا من ان الملحوظ في الهيئة
مقاديرها دون جوهريتها وفي الطبيعي ملحوظ جوهريتها واشكالها
وحكمهم باشتراك المسئلة بين العلمين نظرا الى الظاهر مع قطع النظر
عن ذلك فنقول لما استدل عليها بالبرهان اللمي كان الملحوظ
فيها الطبيعة النوعية المقتضية لاستعداد الحركة والسكون
فيصدق انه يبحث فيها عن الاحوال الجسم الطبيعي من جهة استعداد الحركة
والسكون فهو ولذا ان مخالطة المادة على ما صرحوا به لك وفي صورة
الاستدلال بالاني لا يلاحظ هذه الجهة فيخرج عن الطبيعي
فتدبر فانا بحقيق لان تطلب منه جواب سنا على شرح الاشارات
قال الشارح ومبادي هذه الثلثة اي اصولها واساسها كلها
على ما يقتضيه اللفظ من جهة الشريعة الالهية وذلك لانا

في قسم كليهما أو جعلها القسم الذي يتعلق بالملك والسلطنة وما
ما يتعلق بالنبوة والشريعة وذلك لأن هذا القسم من الحكمة من
كليها أوحيها الله تعالى أولاً إلى الأنبياء عليهم السلام على ما يدل
عليه كتب السير والتواريخ وهي كلها من جانب الشرع وبعض
المسائل التي خالف الشريعة إنما أدت بالاجتهاد فكان المتفلسفة
وعلى هذا يحمل توجيه الشارح الذي ارتكبه قدس سره حيث قال
ان بعض هذه الأمور معلوم من صاحب الشريعة قوله قدس سره
والمثال القائم الثابت من قبل الوحي أراد به الشريعة هذا معنى
آخر لخص من الأول قوله أي الشامل للوجود والعدم ومقابلهما
أقول يحتمل أن يكون ومقابلاتها معطوفا على قوله الشامل فيكون
العدم والامتناع من الأمور العامة ولم يكن البحث عنها في مقابلة
الأمور العامة فلم يكونا داخلين في الأمور العامة ويكون البحث
عنهما تطفلياً بناء على أنهما مقابلان الوجود والإمكان ومما من
العامة هي مسائل مختلفة بالمادة لكن يدخل في الأمور العامة
بالمعنى المراد ههنا إذ المراد بالأمور العامة ههنا ما لم يفتقر إلى
المادة لكن يقارنها وهو ما يبحث عنه في الفلسفة الأولى في العلم
الكلي ثم ذكر أن المقالة الأولى في الأمور العامة فيفهم منه أن المراد
ما يبحث عنه في القسم الثاني من الإلهي وهو الذي يسمى العلم الكلي
لا يقال يمكن أن يكون هذا الاصطلاح للأمر العام موافقاً لما اشتهر
في الكتب الكلامية والمقاصد بقي ههنا شيء وهو أن
العلية والمعلولية من الأمور العامة بجميع التفاسير ولم يذكرها

لا يحتاج توجيه

ومقابلاتها

تطفلياً ويحتمل أن يكون معطوفاً على الأمور العامة

المصنف للمقالة الأولى التي وضعها للأمور العامة قوله إلا أنه
كان جزء المصدق بالنسبة لا يجب أن يكون بديهياً لا يقال أن
أريد بالتصديق هو الحكم فلا يكون المصدق به جزء
لأن المصدق به على هذا الرأي هو النسبة البسيطة على ما صرح
به الجمهور وإن أريد به ما هو أعم من المتصورات
الثلاث والحكم فتوجه أن المصدق به عند الإمام لما كان عبارة
عن هذا المجموع فلا يكون بديهياً إلا إذا كان جميع أجزائه بديهية
ولهذا تراه يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصور
لأنا نقول نختار الأول والمصدق به عندهم وإن
كان بالحقيقة هو النسبة فقط لكن لما توقف التصديق عندهم
أيضاً على تصور الأطراف والنسبة يطلق المصدق به على مجموع
الثلث كثيراً ففائدة التقييد بالمتصور الاحتراز عما هو مصدق
به ولو بالعرض قدس سره فلا يتيح تصوره فلا يلزم اجتماع
المثلين أقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور
النفس المفهومات المتصفة بها أي إدراكها بالعلم الحصولي
والتزام امتناع تصورها مطلقا بعيد عن الانصاف
وأما النقض بعلمه تعالى بذاته وصفاته فمبني على عدم تصور
معنى التصور عندهم لأنه معتبر في المشهور حصول
صورة الشيء في العقل وظن أن هذا إنما يتناول العلم
العلم الحصولي على ما صرح به وعلمه تعالى بذاته وبصفاته
حضوري بل النقض بعلم النفس بذاته يدل على توهم

فوائد

لأنه صفات الواجب عين الذات

ان اجتماع المثلين المستحيل يتحقق في صورة حصول احدهما في الذهن وليس كذلك لان اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما في محل واحد على ما صرحوا به ثم اقول الظاهر ان الذي ذكره في مقام الجواب عنه انه اجاب عنه بان احدهما انه لا يتحقق هنا مثلان لانهما فرد ان متحدان في الماهية النوعية وهنا يتحقق اجتماع الفرد مع الماهية وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء فاذا تصور ماهية الوجود وحصل صورته المطابقة لها في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها حاصلة في نفس متشخصة وصارت متشخصة بتشخصات ذهنية صارت فردا شخصيا ذهنيا للماهية الوجودية فهو من حيث انه متشخص في الذهن جزئي ومع قطع النظر عن التشخص كان كليا فيلزم اجتماع المثلين ويمكن الجواب عن الدليل بعد هذا التقرير بان الوجود لما كان مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضيا لها على ما تقرر في موضعه فلا يتحد مع الوجود ان في الماهية النوعية وهذا الجواب انما يتاتى اذا كان المستدل بصدد التصوير بين اثبات امتناع تصور الوجود في الواقع على ما هو الظاهر ولو كان بصدد الجدال لم يرد لزوم من مقول النسبة في المقصود كالمصنف بناء على انه سلم كون الوجود المطلق جزءا للخاص فلا وثانيهما ان اللازم اجتماع الوجود الخارجي ان كان النفس

موجودا خارجيا مع الذهني اي الحاصل في الذهن والمرتسم فيه وهذا غير مسلم مستحيلا لان اجتماع المثلين انما يكون مستحيلا لاستلزامه رفع الاثنينية بينهما وههنا يتحقق الاثنينية والتغاير فلا يلزم المحال الذي كان اجتماع المثلين معهما محالا لاجله ثم اقول من قال بامتناع تصور الوجود اراد امتناع تصوره بالكنه كما ان من قال ببداهة تصوره اراد بداهته بالكنه وايضا الدليل المذكور لا يدل على امتناع تصوره بالوجه اذ عند تصوره بالوجه لا يحصل حقيقة الوجود بل ما هو وجهه لكن على وجه لا يصير مرآة لملاحظة الوجود بشرط التي ذكرنا لفظ الماهية في قوله فلو حصل فيها ماهية الوجود فاندفع ما ذكره بقوله مع ان الحكم الخ لان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه الا بوجه ما قوله قدس سره لانا نتصور الخ ليس الكلام في المفهوم فان قلت على تقدير حمل الكلام على المفهوم يمكن لما سقط المنع الثاني ينبغي الحمل عليهما قلت على هذا الحمل يصير المنع الاول اقوى واظهر وكيف يمكن من المستدل دعوى بداهة هذا المفهوم المركب مع من لا يسلم بداهة جزئيه على انه يتوجه ح ايراد آخر وهو انه لا يلزم من بداهة هذا المفهوم المركب بداهة جميع اجزائه بالكنه لجواز ان يكون بديهيا بوجه ما فتامل فيه وقد عرفت ان النزاع في بداهة كنه الوجود لكونه غير متنازع فيه او مسلمها كما اقول يعني انه كان النزاع

في الوجود المطلق فهو مستلزم لوجود ما يشتمل عليه بناء
على [illegible] المطلق الى الخاص ممنوع لانا لم نسلم كون المطلق
[illegible] كيف نسلم كون الخاص [illegible] بديهيا وهل
هذا الا كما يقال لا نسلم كون الحيوان [illegible] بديهيا
بديهي فاراد باستلزامه للشائع فيه اشتماله عليه وتوقفه عليه
فلا يرد ان المقدمات مستلزمة للنتيجة ولو صح ما ذكره لزم جواز
منع المقدمات بناء على استلزامها الشائع فيه
انه يكون العلم بحقيقته التي هي بديهيا اقول لا يخفى ان التصور
في هذا الشق كان بمعنى العلم وبحقيقته في ضمن التصديق
على ما اشار اليه الشارح لانه لا يلزم من بداهة تصور الوجود
بوجه ما او بحقيقته في ضمن [illegible] منع الا الى بداهة تصور
كنه الوجود وحقيقته كما في الشق الاول اما بناء على حمل كلام
المص في التصديق على مختار الامام او على ان هذا المنع
مندفع بان من لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان
والصبيان يحصل لهم هذا التصديق [illegible] لا يحصل لهم التصور
والمراد بالبديهي ما يحصل الكل حتى لمن لا اقتدار له على الكسب
او على ان هذا المنع كما اشار اليه عند توجيه [illegible]
لفظ التصور على التصديق [illegible] هذا الحمل [illegible]
على انه [illegible] كذلك انه [illegible] على انه [illegible] ويكون
المراد ان اللازم من كون ذلك التصديق بديهيا ان يكون
ذلك الشيء متصورا بوجه لمن حصل له ذلك التصديق و

ولا يلزم

ولا يلزم منه ذلك اي لا يلزم كونه متصورا بحقيقته بل يكفي لذلك
كونه متصورا بوجه ما ولا يلزم كون ذلك التصديق بديهيا
بل يجوز ان يكون نظريا اذ يكفي في التصديق البديهي كون
حكمه غير محتاج الى النظر في ذاته على ما هو المشهور عند الجمهور
قوله قدس سره سواء كان معلوم الاختصاص او منكره
اقول هذا انما يصح اذا كان زوال اعتقاد الخصوصية باعتقاد
خصوصية اخرى لانه يحصل الجزم بانتفاء المختص به و[illegible]
وبانتفاء المختص به بناء في الجزم بتحقق علم اختصاصه به واما
شك فيه اذ يتجه الجزم بعدم الاختصاص وانما اذا
كان زوال الخصوصية بالتردد في الخصوصية كما اشار اليه
قدس سره لا بالجزم بخصوصية اخرى فلا يصح لان الجزم بوجود المختص
لا ينافي الشك والتردد فيما شك في اختصاصه به ويمكن تخصيص
كلامه قدس سره بتلك الصورة بقرينة ان المص لم يتعرض
الا لها فيما سبق واراد بالشك مقابل العلم بقرينة المقابلة
فيتناول الظن بل الوهم ايضا ثم اقول هنا بحث لانه ان اعتبر
في العلم المطابقة للواقع كما هو المشهور فالاحتمال لا ينحصر في
الثلث المذكورة وان لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص
بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم الاشتراك
في الواقع اذ يمكن ان يكون هو مختصا غير مطابق للواقع ويمكن
ان يوجه هذا الشق على الجزم بعدم الاختصاص [illegible]
الى الخصم فلا يتصور النزاع وان [illegible] النسبة اليه [illegible]

لم يقصد بهذا دفع اعتراض [illegible] بل توجيه [illegible]

عن معلوم الاختصاص او منكره

الآخر بل فيتم الملازمة سالما من المنع بل نقول لا خصوص هذا
الشيء بالنسبة الى الخصم بل المعتبر بالنسبة اليه لحل الحجة بل الآخر بل
فيتم الملازمة قال المصنف وطاح انقسامها الى الواجب
والممكن وانقسام الممكن الى اقسامه حتى يشمل الاشتراك بين
الجميع قال الشارح لان المنقسم الى مفهومات هو المشترك العيني هذا
وان كان خلافا لما يحكي ظاهر لكنه حق لان التقسيم منحصر في تقسيم
الكل الى الاجزاء والكلي الى الجزئيات وههنا لا يتصور الاول
فتعين الثاني والثاني انما يتصور بالتساوي بل الذي ذكره او مثل
هذا لكن يرد على قوله وهو مشترك معنوي ان مثل هذا لا يمكن ان
يجري في خصوص كون الوجود مشتركا لفظيا والحق في الجواب
ان يبنى على ما ذكره قدس سره في حواشي التجريد ان هذه
القسمة صحيحة مع قطع النظر عن اللفظ والتسمية فتامل
قوله قدس سره فالذي علم منه هو الاعتقاد بالوجوب المحقق
اقول كلامه قدس سره يدل على ان الشارح جعل المحمول وهو
الوجود في الشق الاول بمعنى خصوصية الموضوع وليس كذلك
بل بناء ايراد الشارح على ملاحظة التقييد في جانب الموضوع فهذا
حاصل كلامه ان عنوان الموضوع في قولنا الشيء موجود
لسببه هو سبب ملاحظة خارج عن البحث بل السبب الخاص اي السبب
المتصف بالامكان فاذا زال الاعتقاد بالامكان وحصل
اعتقاد الوجوب زال الاعتقاد ان الشيء الممكن موجود اذ
باختلاف العنوان يختلف الصدق ويدل على ما ذكرنا

الخ

الخ لان الخصوصية هو السبب الخاص المتصف بالامكان حيث
جعل الامكان هذه الخصوصية التي هي الموضوع وعلى هذا
كان الجواب ان يقال ان هو السبب المخصوص خصوصية
كونه سببا للممكن المفروض لا خصوصية كونه ممكنا وحاصل
ان ههنا اعتقادين احدهما اعتقاد كونه سببا لذلك الممكن موجودا
وهو باق لم يزل والثاني اعتقاد كونه ممكنا وهو غير باق فتامل وثانيهما
قال الشارح انحصار الشيء في الموجود والمعدوم اي انحصارا
عقليا في الحكم به لا يحتاج الى ملاحظة مقدمة اجنبية اصلا
على ما افاده قدس سره فان قيل كيف يدعى ان هذا الحصر عقلي
مع ان المثبتين للاحوال ينكرونه قلنا ان هؤلاء من اهل
العقل والتمييز وليسوا بلهاء ولا مجانين فقد يتوجه ان نزاعهم
ليس الا في تغير الالفاظ وانهم لا يعنون بالموجود والمعدوم
ما عنيناه بهما وذلك لانهم ارادوا بالموجود الذات التي
لها الوجود والمعدوم الذات المسلوب عنها الوجود فالنسب
ثابت يكون واسطة بينهما قوله قدس سره ولعل ذلك
فانا اذا اعتقدنا كونه ممكنا فقد زال اعتقاد الخصوصية
يريد انا اذا اعتقدنا كون السبب المفروض انه خصوصية
الواجب ممكنا اي خصوصية الممكن فقد زال الاعتقاد الخصوصية
المفروضة وذلك ظاهر ولكن الغرض ان الخصوصية التي عبر عنها
بالواجب يعتقد انها بعينها ممكنة حتى يرد عليه ان اللازم
على هذا التقدير مغايرة مفهوم الوجوب لمفهوم الواجب

الذي عبر عن الخصوصية لا مغايرته لنفس الخصوصية التي

هي محل النزاع **قوله** قدس سره ان ذلك وما ذكره الشارح كلام

على السند مراده ان المقدمة التي اورد المنع عليها بديهية

لا يقبل المنع في نفسها وليس الباعث على منعها سوى الشبهة

التي اوردها المانع في مقام السند فالمنع انما يتوجه على

تقديره فاذا انحل انتفض المنع واما اندفاعه على تقدير عدم

فظ لانه منع المقدمة البديهية بلا سند وشبهة اصلا و

لا يحتاج فيه الى حل الشبهة المورودة في مقام السند هذا غاية

توجيه الكلام **قال** الشارح اذا كان مختصا بذلك الآخر

يجب اعتقاده فصار حاصل الدليل انه لو كان الموجود معان

متعددة كل منها مختص بهية لزال اعتقاد الوجود بزوال

اعتقاد الخصوصية لان الاعتقاد بالمختص يجب ان يزول

عند زوال الاعتقاد بالمختص به اذا كان الاختصاص معتقدا

وههنا الاختصاص معتقد فيتحقق الملازمة ثم باستثناء

نقيض التالي يلزم نقيض المقدم وهو المط ولكن حاصل

الدليل ان الوجود لو كان معلوم الاختصاص لزال الاعتقاد

الوجود بزوال الاعتقاد الخصوصية لكنه ليس كذلك حتى يتوجه ان

الوجود ليس بمعلوم الاختصاص لا انه ليس بمختص بحسب

نفس الامر نعم سوق الكلام في تحقق الاعتقاد بالاختصاص

وقد اشار الى توجيه سيد المحققين في حاشيته حيث قال

سواء كان معلوم معلوم الاختصاص او مشكوكا فقوله

ولا نسلم هم

الشارح اذا كان مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده في تقدير

قولنا اذا كان مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده او كان الاختصاص

مشكوكا فيه الا انه اكتفى بالاول لانه انكط على زعم الخصم

اذ الخصم وهو الاشعري كما يقول ان الوجود معان متعددة

كذلك يقول بان كلا منها عين الهية المخصصة ذلك

الوجود بها او انكط ان من يقول بان وجود الانسان مثلا

عين الانسان يقول بان اختصاصه به معلوم لان اختصاص

الشيء بنفسه ضروري وانما قلنا انكط ذلك ولم يقطع به لان

اختصاص الشيء بنفسه انما يعلم ضرورة اذا كان الشيء بعينه

مختصا ومختصا به من وجه واحد وذلك عين لازم

فتامل **قال** الشارح اما لو كان المراد بالخصوصيات التي في

نفس الامر فصار حاصل الدليل انه لا بد ان يكون شيء من

الخصوصيات مطابقا لما في نفس الامر ذلك الوجود

المعتقد مختص بها في نفس الامر فزوال اعتقاد ذلك الوجود

بزوال اعتقاد الخصوصية لكنا نجد ان اعتقاد جميع الخصوص

يزول ويتبدل ويبقى اعتقاد الوجود بحاله فبان بطلان

اندفاع منع نفي التالي على هذا التقدير بسند الجواز

ان يكون عدم زوال اعتقاد الوجود عند زوال الاعتقاد

الخصوصية بواسطة عدم مطابقتها لنفس الامر بان يكون

الوجود المعتقد وجودا قائما بذاته ويعتقد خصوصية

فلذلك لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية

قال الشارح فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاد كلا حيثى

ما في هذه الملازمة عن الاستطراد لا يلزم من اعتقاد كون

جوهر الاعتقاد اعتقاد اختصاص الوجود بالجوهر وتوجيهه

ما ذكرناه آنفا وبيانه هنا ان المراد فيكون الوجود مختصا

بالجوهر بحسب اعتقاده او الحكم بان الاختصاص مشكوك فيه على

ما اشار اليه قدس سره وقد علمت الوجه في الاكتفاء بالاول

فلا تغفل قال المص لان المقابل للعدم كل ما بيته هو

وجودها الخاص ما فيه ان حمل العدم على رفع وجود الخاص

خروج عن العرف اذ لو كان كذا قال احد زيد معدوم ثم قال

لكنه موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض

وما ذاك الا لانهم يفهمون من العدم معنى لا يجامع الوجود

اصلا وقضا حاصل الدليل انا نفهم من العدم معنى

لا يجامع الوجود اصلا فلو كان الوجود متعددا ويعقل

زيد مثلا انا موجود وانا معدوم جوزه العقل انه

لا يكون موجودا بهذا المعنى الذي قصد من معانى

لفظ الوجود ولم يكن معدوما بل موجودا بمعنى بوجه

آخر واما الفرق بان طرف الحصر هو كونه موجودا

باحد الوجودات لكونه مسمى لفظ الوجود لمزيد بان الحد هذا

لجزم مع عدم ملاحظة مفهوم الوجود ولا اللفظ ولا التسمية

الى غير ذلك فتامل قوله قدس سره وح اما ان يكون اطلاق

العدم عليها بالاشتراك لفظا كاطلاق الوجود على افراده

لا يخفى

لا يخفى عليك ما في هذه العبارة من المساهلة والاصوب

ان يقال كاطلاق الوجود على معانيه قوله قدس سره لتوقفه

على استقراء معاني الوجود اقول فيه نظر لان هذا الاستقراء

انما هو لتحصيل تصور المحمول وتوقف تصور المحمول على امر

خارج لا ينافي كون الحصر في طرف النقيض عقليا اذ الحصر العقلي

لم يتوقف بعد تصور الاطراف على معونة خارجية اللهم

الا ان يراد بالحصر العقلي ما لم يتوقف على امر خارج اصلا ويكون ما

نحن فيه حصرا عقليا بين الوجود والعدم لا يتوقف على امر خارج

من تصور الاطراف وفيه تعسف فان قلت لا حاجة على الاستقراء

اذ يمكن تصور تلك المتعددة بعنوان انها مسمى لفظ الوجود

فالجواب ان التصديق بالحصر بالاختصار من غير ملاحظة اللفظ

والتسمية وما شاكل ذلك كما مر لا يذهب عليك انه يمكن دفع

المنع الذي ذكره المص على بطلان التالي الشرطية الاولى والثانية في الشرطية

الثالثة فلا يبقى هذا الكلام منه قدس سره ما في الحاشية

التي ذكر فيها تفصيل المقام حيث قال ان زيد ليس واحد من الوجودات

لاجته ومن العدميات يعني ان الشي اما ان يكون موجودا

بواحد من الوجودات او لا يكون موجودا بشي منها فكذلك

قطعا لان ما ذكره في تلك الحاشية توجيه كلام الشارح ونقريرله وفي

هذه الحاشية يكون معترضا على الشارح فلا منافاة قال الشارح

واما قوله فلا حاجة الى حاصل ما ذكرناه في توجيه كلام المص

اقول ان كثيرا فيها فرق من وجهين احدهما ان في توجيه الشارح

لانه يلزم ان لا يكون الخط الا بين النقيضين البديهيين ولا يكون بين النظريين حصرا

الموضوع ح

مياني ح

الاستفساد عن عدم المقام لانقسام هل هو صفة للمعنى او اللفظ
وفي توجيه العلامة لاستفساد عن الوجود وثانيهما ان المتقسم
في توجيه الشارح لفظ الوجود على ما هو الظاهر من كلامه وفي
توجيه العلامة ما يطلق عليه لفظ الوجود واياه عنى بقوله
ما صدق عليه الوجود وقد عرفت اندفاع المنع فتامل قوله
قدس سره وكان التوجيه المذكور فاسدا الاطلاق النقض فهل
ليس كذلك بل مقصود العلامة من هذا الوجود الذي ليس مشتركا
لا لفظا ولا معنى هو المخصوص من وجود موجود على تقدير اشتراك
اللفظي ولا شك في ان المعنى المخصوص من زيد مثلا الذي هو
عبارة عن وجوده على تقدير اشتراك اللفظي ليس مشتركا لا لفظا
ولا معنى وهو ظاهر اذ المشترك اللفظي هو لفظ الوجود لا المعنى
المفهوم منه ولا معنى لانه على هذا التقدير لا يوجد الا في
زيد ومن الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا هو لفظ الوجود
وحاصل كلامه انا لا نسلم صحة تقسيم الوجود ان اردت بالوجود
المعنى المخصوص من وجود موجود على تقدير اشتراك اللفظي وسلم
ان اردت به لفظ الوجود اي مسلم ان تقسيم لفظ الوجود الى الوجود
الواجبي والممكني صحيح بمعنى ان هذا اللفظ اما لهذا المعنى
او لذلك لكنه لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفسه لان اللازم
على تقدير عموم الاشتراك اللفظي عدم صحة انقسام المعنى المخصوص
الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى واللازم غير منفي والمنفي
غير لازم فالترديد في بطلان التالي في مقدم الشرطية على ما

كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون

ثم

ملكه

قدس سره اقول انما كان المراد من الوجود الذي لا يكون
مشتركا لا لفظا ولا معنى على ما قرر به وهو المعنى المخصوص من وجود
موجود ومن الوجود الوجود الذي ليس مشتركا معنى بل لفظا
هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه على ما اعترف به لا يتوجه
النظر الذي اورده العلامة عطفه على توجيه الاول وبينه
الشارح بان اللازم عدم انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا معنى
لا ما لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى اذ الظاهر ان اللازم على
تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم صحة انقسام الوجود المخصوص
موجود موجود اي عدم صحة انقسام معاني لفظ الوجود
على فرض الاشتراك اللفظي وعدم اشتراك المعنوي لا عدم
صحة انقسام لفظ الوجود وذلك ظاهر بل يحصل التوجيه الاول
للعلامة راجع الى الثاني مع انه حكم لورود النظر عليه
وعدم وروده على الثاني فالصواب ان يقال اراد بالوجود
الذي لم يكن مشتركا لا معنى ولا لفظا المعنى المخصوص من موجود
موجود اذ لم يكن لفظ الوجود مشتركا بينهما فظاهر ان يتحقق ذلك
المعنى غير مترتبة على مجرد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم
على ذلك التقدير هو تحقق ذلك المعاني الغير المشتركة في معنى الوجود
والمترتب عليه هو عدم صحة انقسامها فورد عليه النظر
المذكور ولما كان لزوم ذلك انما يكون له وجه اذا لم يكن الوجود
مشتركا معنويا ولا لفظيا اذ حينئذ يتحقق ذلك المعنى ويتفرع
على الغرض المذكور وجه كلامه قدس سره بانه توهم من كلامه

فلذا عدم صحة انقسام ... ذكر تفريع
على مجرد نفي الاشتراك المعنوي
فلا طائل تحتها

كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون

المتن الاشتراك مطلقا اعم في الجملة واللازم على تقدير تمشيها ح
هو تحقق الوجود الذي لم يكن مشتركا اصلا لا لفظا ولا معنى
ولما كان الثاني ظاهر الكذب وما علم ان الغرض ونقض نفي
الاشتراك المعنوي فقط فقال على سبيل الظن والتجويز كانه
فهم من المقدم وذلك حتى يصح تفريع ما جعله تاليا عليه
فهذا القايل لم يفطن بمعنى كلام الموجه ولم يفرق بين الشقوق
ولا لما هو الباعث لقدس سره فيه على توجيه الذي فعل فهذا
خبط في خبط ونعم ما قال كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون
قوله قدس سره والثاني اشهر وفيه تامل ويمكن ان يقال ان المتكلمين
نازعوا الحكماء في تعبيرهم لفظ الوجود والعدم ولم يتنازعوا
في تغير الكائن بغير الاول بالثاني قوله قدس سره وما اورده بينهما
الا لابد من كون النسبة لحلول من المنسبة علية وصحح كونه اجلى محل تامل
قال الشارح ولقائل ان يقول للمنافين
معتضيا تسليم ما قاله المعترض مراده ان المسلم ما هو اعم منه
وهو اشتراك الموجودات في الكون اعم من ان يكون في لفظه او
في معناه واما كونها مشتركة في معناه فغير مسلم وبما قررنا يندفع
ما يتوهم ههنا من ان دعوى المعترض هو اشتراك الموجودات
في المفهوم من الكون في الاعيان لا في اطلاق هذا اللفظ
فقط وعبارته صريحة فيه حيث قال ان الموجودات مشتركة
في هذا المعنى فالكلام معه ليس الا منع تلك المقدمة اي قبل
المنع اذ بعد تسليم ما ادعاه فلا مجال للقول بان اطلاق الكون

[illegible]

عليها

عليها لا يدل على انه معنى واحد مشترك فيهما لم لا يجوز ان لا يكون
معنى واحد بل يكون كاطلاق العين على معانيه وهو بين قال
الشارح وهو اي الوجود المطلق خارجيا كان او ذهنيا مذهب
عليك ان قوله اي الوجود المطلق صريح في ان المراد زيادة مفهوم
الوجود المطلق المشترك فيه وقوله خارجيا او ذهنيا يتبادر
منه مطلق الوجود فلا يلايم لجزء كلامه ويمكن ان يكون وجه النظر
المذكور ما ذكره الشارح هذا او توجيه كلام العلامة ان المراد الوجود
المطلق كما يدل عليه صريح كلامه وقوله خارجيا كان او ذهنيا
بيان لاطلاقه وشموله وحاصله ان المراد الوجود المطلق
المنقسم الى الخارجي والذهني ثم نقول لو كان المراد زيادة
هذا المفهوم المشترك الكلي فالتقييد بالممكن يكون مستدركا
لان هذا المفهوم زايد في الواجب ايضا ويحتمل ان يكون هذا
هو وجه النظر واعلم ان ما ذكره من وجه النظر الثالث
مبني على حمل كلام العلامة على ان المراد مطلق الوجود
كما يظهر بالتامل في عباراته وما ذكره في الجواب عن الوجه الاول
يقتضي ان يكون المراد الوجود المطلق وما ذكره في الجواب
عن الوجه الثاني بل عن الثالث ايضا مبني على ان المراد مطلق
الوجود ففي كلامه قدس سره اضطراب ويمكن ان يوفق حمل
قدس سره كلام العلامة في جواب الوجه الاول على الوجود المطلق
لما عرفت من توجيه كلام العلامة واشار الى الخط الثاني
في حمل الوجود على مطلق الوجود في الجواب عن الوجه الثاني

والثالث واجاب بعض تلامذة الشارح وسلم ان المراد مطلق الوجود
فتأمل وبعد هذا فقد ظهر انّ كلامه قدس سره في جواب توجيه الاول
من الشرح مبني على حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر ولا على
مطلق الوجود فيندفع ما قيل ان الوجود للعين الخارجي انما
كان مذكورا لكان مطلق الوجود الحاصل في ضمنه مذكورا لا بالقصد
بعيد او المعتبر بعيد آخر لان هذا انما يرد لو اريد مطلق الوجود
بمعنى الوجود الخارجي والذهني معا هذا والحق ان تفسيد
المص الماهية بالممكنة قرينة ظاهرة على انه اراد مطلق الوجود
اعني الوجودات الخارجية والوجودات الذهنية وكلام الشارح
حيث قال هذا لا ينافي في الوجود الذهني المبني عليه اسم
ملحوظ ولعل المراد بمفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم الوجود
الخارجي ولا مفهوم الوجود الذهني لزيادتها في الجميع حتى
في الواجب بما ذكرنا ان قول الشارح ان هذا لا ينافي
في الوجود الذهني لا يشاع حيث قال بعض المحققين في الوجود الذي
المبني عليه مفهوم المراد بمفهوم الوجود المطلق ومفهوم
الوجود الخارجي والوجود الذهني لا امتناع تصور المثلث
مع الذهول عن تصوره صريح في ان الشارح حمل الكلام على ان
المدعى زيادة الوجود الخارجي والوجود الذهني لا المطلق
الشامل لهما فيندفع ما يتوهم ان ادراج الشارح الوجود
في الدليل لبيان ان المقصود اثبات كونه زائدا بل يثبت
به زيادة الوجود المطلق الشامل على ان زيادة الوجود

الذهني
لا يثبت زيادة المطلق لجواز ان يكون للمطلق افرادا والمعتبر
عرضيا ثم ذهب الشيخ الاشعري الى ان الكل ماهية وجود خاص هو عينه
فلو جعل الدعوى زيادة الوجودات الخاصة على مذهب الشيخ
الخصم لكان اظهر في رد دعوى الخصم فحمل الدعوى ههنا على زيادة
الوجودات الخاصة عن بعيد بل قد نقل عن سيد المحققين ههنا
حاشية لتوجيه النظر يرد عليه حيث قال الظاهر ان وجه
النظر ان الخلاف انما هو في الوجود الخارجي لا المطلق اولا نزاع
في زيادة المطلق وانما الخلاف في الوجود الخاص كما صرح به في موضع
اخر انتهى فيندفع ان المدعى زيادة الوجود المطلق لا زيادة
افراده او لا افراد له عند المحققين فتأمل والحق انه اراد مطلق
الوجود اي الوجودات الخارجية والوجودات الذهنية وكلام
الشارح حيث قال هذا لا ينافي في الوجود الذهني المبني عليه اسم
ولعل المراد بمفهوم الوجود المطلق ولا مفهوم الوجود الخارجي
لزيادتها في الواجب الى الشارح لا ينافي هذا الاثبات في الوجود
الذهني اقول لما كان السائل هو المجيب ينبغي حمل السؤال
على ما يكون الجواب عنه جوابا صحيحا ولا يخفى انه لو حمل السؤال
على المنع يكون الجواب تكون الجواب بالمنع مقابلة المنع بالمنع
فينبغي توجيهه بانه ادعى عكس ما في بطلانه ان اللازم في الوجود
الذهني واستدل اعليه بامتناع تصور المثلث مع الذهول
عن تصوره والتصور هو الوجود الذهني ثم لا يخفى عليك
ان هذا السؤال انما يتوجه بعد تغيير كلام المص واصلاحه

الخاص موجود

مفهوم

عما ذكره العلامة اقول ما ذكره المعترض من الدليل يرجع
الى مقدمتين احدهما ان التصور هو الوجود الذهني
وثانيهما ان التصور التي لا ينفك عن تصور ذلك التصور
والجواب انا نمنع المقدمة الثانية لما اشتهر ان العلم بالشي لا يستلزم
العلم بذلك العلم وانت خبير بان الجواب انما يكون في صورة
عدم توجه النفس والتفاتها والا فبعد توجهها اذا كان
شي حاصل في نفوسنا نعلم انها حاصلة لنا وذلك التي
فالصواب في الجواب منع المقدمة الاولى وهو المستفاد من النقض
الذي اورده قدس سره وذلك لان المطلق يتكون في تصور
الاشياء بل الحق ان التصور هو الوجود في الذهن فتامل قوله
قدس سره لانا قد نعقل المثلث مع تعقل وجوده يمكن ان يجاب
عن قبل المص بانه اراد بالتعقل التصور المطلق وكان تحققه
في ضمن التصديق ويرجع حاصل الدليل الى انه لو كان الوجود
عين الماهية او جزءها لكان العلم بثبوت الماهية لنفسها
عين العلم التصديقي بثبوت الوجود لها او مستلزما له
والتالي باطل لكنه تكلف قوله قدس سره حاصل الاعتراض
ما اورده بعض الفضلاء اقول ان ههنا دليلين احدهما
انه لو كان الوجود عين الماهية او داخلا فيها لزم من تعقل
الماهية تعقل الوجود والتالي باطل لانا قد نعقل الماهية
ونغفل عن الوجود وثانيهما انه لو كان الوجود عين الماهية
او داخلا فيها لم يمكن الشك في ثبوت الوجود للماهية

والتالي باطل لانا قد نعقل المثلث ونشك في وجوده و حاصل
الاعتراض ان المص خلط احد الدليلين بالاخر فان ما ذكره
من الملازمة هو ملازمة الدليل الاول وما ذكره في
بيان بطلان التالي بيان بطلان التالي للثاني ثم اشار
الى انه لو ذكر ما يدل على بطلان التالي الاول فيسلم الدليل
عن الاعتراض ضطرا وبجا ذكره في بطلان التالي ثم اذ هو في
مرتبة الدعوى وعاقبة بظهر ان اعتراض العلامة لا يرجع
الى ما ذكره بعض الفضلاء مع عدم اتحاد الوسط المبني على حمل
الدليل على القياس الاقتراني كيف وكلام المص صريح في الاستثنائي
فلا يمكن توهم الاقتراني منه فان قيل يمكن توجيه كلام
المص على وجه يندفع عنه ما اورده العلامة من الخلط
بانه اذا تعقل الماهية وشك في وجودها فلا يكون تعقل
الماهية عين تعقل الوجود او مستلزما له اما الاول فظاهر
ضرورة ان العينية تنافي الشك في ثبوت احدهما للاخر
واما الثاني فلان البين بالمعنى الاخص مستلزم البين بالمعنى
الاعم وعدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم قلت قد حقق
قدس سره ان اخصية البين باحد المعنيين بالنسبة الى الاخر
انما يظهر اذا اريد في التعريف بالاخص مجرد تصورهما
يستلزم الجزم باللزوم او قرب ان تصور الملزوم يستلزم
الجزم المذكور فتامل قوله الثاني فالاولى ان يحمل
المثلث على التصور انما قال والاولى لعدم قبل فالصواب

لانه يمكن حمل التعقل في كلام الشارح في الموضعين على التصديق و
ح يرجع الى ما ذكره من الوجه الاول لكن لما كان اطلاق التعقل
على التصديق انما يتعارف لو تعلق التعقل بالقضية او بمضمونها
كما يقال تعقلت زيد قائم او قيام زيد واما على تقدير تعلقه
بالمفرد الصرف فحمله على التصديق بعيد غاية البعد قال
والاولى ان يقال اشارة الى انه يمكن توجيه كلام المص على وجه يكون
مبنيا على ما ذكره من الاولى لكن فيه تكلف وحاصل تقرير الاولى
اما حمل الشك على التصور بوجه تصوري فلا يحمل الوجود عليه
على ما اشرنا اليه ويكون تسميته على حديث الشك والعلم
ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان الوجود غير محمول على التصور
في نفس الامر ومحمول عليه الماهية فيها وهذا مبني على ان الامر
اما تخصيص الوجود بالخارجي او حمل الوجود بالمعنى التصديقي
واما الاول فصحيح على التقديرين كما يظهر بالتأمل قوله
ويمكن توجيه الدليل بوجه يندفع عنه النظر المذكور وهو
ان يقال انا نعقل الشك من غير شك فيه ونشك في وجوده
والمشكوك ليس نفس غير المشكوك ولا داخلا فيه فلا يكون
الوجود نفس الشك ولا داخلا فيه اقول ان اراد
بقوله من غير شك فيه من غير شك في نفس الماهية فمسلم
لكن نفس الوجود ايضا غير قابل لتعلق الشك به كيف والشك
انما يتعلق بما يتعلق به التصديق وهو النسبة التامة الخبرية
وان اراد من غير شك في ثبوته للمتصور فكان بعينه ما ذكره الشارح

وتوجيه كلام المص به مبني على حمل التعقل في الموضعين على معنى
التصديق فالجمع قوله نعم يرد عليه ان التعقل المذكور في
عبارة المص يجب ان يراد به تارة التصور وتارة التصديق قال
الش والنزاع فيه لفظ ان الش اراد ان اللازم من كون احد
الامرين محمولا دون الآخر تغايرهما في الذهن او بحسب المفهوم
لا ان المراد من المحمول هو المفهوم لا بحسب الخارج بمعنى انهما متمايزان
بحسب الخارج فان زيدا اذا اتصف بصفة العمى وصفة الجهل
فاذا تصورنا الجهل يقول الجهل محمول على المتصور والعمى غير
محمول عليه فح لا يلزم الا مغايرة مفهوم الجهل لمفهوم العمى في
الذهن لا انهما متغايران في الخارج بان يكون لكل منهما هوية
ثابتة في الخارج بها يمتاز عن الآخر بل هما متحدان بحسب الهوية
لا تمايز بينهما بحسب الخارج ولكن لا تمايز بينهما وبين موصوفهما
بحسبه ايضا لانه لا يقتضي ان يكون لكل منهما هوية ثابتة
فيه يتميز بحسبه عن الآخر والاعتباري لا هوية له كذلك وهذا الكلام
من الش مبني على ما قيل في توجيه كلام الاشاعرة وكان
مذكورا في شرح الجديد للتجريد وهو ان الاشاعرة ارادوا
بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه
لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر
هو الوجود القائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصحيح ادلتهم
ولا نزاع معهم في ذلك هذا عبارته ولما كان النزاع ح يصير
لفظيا مرارا وكان من المستبعد جدا ان يكون النزاع بين العقلاء

الاعدام لعطلها او لم يتصور او لم يفهم سوا ذلك الى الآن

قال قدس سره الظاهر ان النزاع فى كونه زايدا آه فيل يمكن توجيه

كلام الشارح بوجه لا يرد عليه هذا الايراد بان يقال مراده هو انه

لا يلزم من حمل الذات على المتصور من الوجود الا التغاير

بينهما بحسب الذهن لا بحسب نفس الامر ويمكن ان مراده بالخارج هو

نفس الامر واطلاقه على نفس الامر الخارج فى كلامهم كثير شايع

ولا شك ان المراد بزيادة الوجود زيادته فى نفس الامر بحسب

اعتبار الذهن لما انه لا يلزم من حمل احد الشيئين على الآخر دون

الاخر الا المغايرة الاعتبارية لا المغايرة بالذات فلان

الحيوان مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ يكون محمولا على الانسان

واذا اخذ بشرط لا شئ يكون جزءا غير محمول فالشئ الواحد بالذات

يمكن ان يكون محمولا باعتبار وباعتبار اخر غير محمول واما ان

المراد بالزيادة هو الزيادة فى نفس الامر فهو ظاهر وقد صرح

به السيد قدس سره فى قوله الوجود غير محمول على المتصور

اصلا اى بوجه من الوجوه وباعتبار من الاعتبارات فعلم

فعلم المغايرة بينه وبين الماهية مغايرة ذاتية لا اعتبارية

فقط ا ه قال الشارح ولا يلزم من حمله عليها اراد بالضم ضم الوجود

الى الماهية على سبيل ضم المحمول الى الموضوع وحاصله انه لو كان

الوجود عين الماهية او داخلا فيها بمعنى ان يكون الوجود نفس

الماهية او جزءا منها لم يمكن حمل الوجود عليها ما نعا من صدق

ما هو صادق عليها والحاصل اذ قابليته للوجود والعدم

يعنى امكانها انصدق على السواد مثلا وحمل الوجود عليه ما نعا من الصدق

المذكور ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه وثبوت الجزء للكل ضرورى

سواء كان محمولا او خارجا اما الاول فثابت بحمول عليه مواطاة

والثانى محمول عليه اشتقاقا واذا كان ثبوت الوجود ضروريا

فلا يمكن العدم وعلى هذا الابراد ما اورد صاحب الحواشى كلا

ما اورد الشارح كلا يخفى قبل وبحوا ان يقال فى معرض المنع ليس

ان كل ما يصدق على امر يصدق على المركب منه ومن جزء لا نه

مع كونه غير صحيح غير منقبل على تقدير تسليمه اذ لا نسلم انه يعنى

قولنا السواد الموجود كذا المنع ان المركب من السواد والوجود

كذا وهو يبين بل توجيه كلامه هو انا اذا لاحظنا امرا بعنوان

وحكمنا عليه بحكم ايجابى صادق فى نفس الامر ثم قيدنا العنوان

بذلك العنوان بنفس ذلك العنوان او بجزء اى لاحظنا الموضوع

مرة اخرى بذلك العنوان او بجزء مرة اخرى لا يختلف هذا

الحكم اذ المتغاير فى الصورتين فى الملاحظة لا فى ذات الملحوظ

مثلا اذا صدق قولنا الحيوان الناطق جوهر صدق ان الحيوان

الناطق الذى هو حيوان ناطق جوهر والحيوان الناطق الذى

هو ناطق كذا ضرورة ان لا مدخل للملاحظة سابقا ولاحقا فى ان

يكون من قبيل الاحكام الصادقة على ذلك الشئ فى نفس الامر يعنى

هذا ما ذكرنا الحكم على الحيوان الناطق المقيد بالناطق حكم

على الحيوان الناطق الملحوظ كونه ناطقا مرتين لا على الحيوان

الناطق الناطق مرتين حتى يكون ان يخالف هذا الحكم الحكم على

ومن نفسه او منه جم

او التفاوت بدر

الحيوان الناطق حتى يكون فانه فيه مشوب من الدور اورد المحقق
على الحل انه اذا صدق على السواد انه قابل الوجود والعدم مثلا
بعنوان الموجود بل لا يمنع من هذا الصدق كما اعترف به وان
صح الملازمة لا لكن لا نظهر بطلان اللازم ثم قال فان قلت
تقييد الشئ بنفسه ويمكن تصويره بوجهين احدهما تقييده بما
هو هو بان نقول مثلا الانسان الانسان حيوان كذا او الانسان
حيوان كذا وسلم ان التقييد بهذا الوجه لا يصير منشأ لاختلاف
الحكم وثانيهما تقييده بما هو هو ولا ريب في ان الحكم على الشئ قد يخالف
الحكم عليه اذا اخذ هو بانه هو لان المفهوم من زيد وهو غير المفهوم
من هو هو بالحقيقة تقييد للشئ بغير الشئ فقولنا الوجود الخارجي
عارض للماهيات صادق مع كذب قولنا الوجود الذي هو
ذو الوجود في الخارج عارض للماهيات وعلى تقدير ان يكون الموجود
عين السواد او داخلا فيه لا يكون في قولنا السواد الموجود
كذا تقييد الشئ بنفسه او بجزئه بما هو هو بل بما هو هو وان
كون السواد موجودا عبارة عن كونه ذا وجود قلنا هذا ممنوع
لا بان المراد من الموجود في قولنا الوجود زائد هو الموجود
في قولنا السواد الموجود كذا لو كان الموجود عين السواد
او داخلا فيه لكان تقييدا للشئ بنفسه او بجزئه بما هو هو
فانه مندفع بان النزاع في ان الوجود زائد في الماهيات اولا
لا يتصور الا في المفهوم من الوجود لا فيما صدق عليه
الموجود او ما صدق عليه الوجود عين الماهيات بالاشتباه
هو

ولا اجمال

ولا اجمال للمتنازع والتخالف فيه وتقييد مفهوم الموجود بالموجود
ايضا يتصور بوجهين احدهما ان يراد بالموجود الثاني ايضا
مفهوم الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا
ان المفهوم من الموجود الذي هو هذا المفهوم كذا ويكون
مثل قولنا زيد الذي هو زيد كذا وح لا يختلف الحكم على الموضوع
قبل التقييد وبعده وثانيهما ان يراد بالموجود الثاني
ما صدق عليه الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود
كذا ان الموجود الذي هو فرد الموجود كذا ولا شك
ان الحكم على مفهوم الشئ من حيث انه مفهوم قد يخالف
الحكم على ذلك المفهوم من حيث انه فرد لنفسه فان مفهوم
الموجود من حيث انه مفهوم يصدق عليه بعض الاحكام
الايجابية ككونه من المعقولات الثانية وكونه من الامور
العامة وغير ذلك ومن حيث كونه فردا للموجود الخارجي لا يصدق
عليه شئ من الاحكام الايجابية لامتناع تحققه في الخارج
ولا شك في ان المراد بالموجود في قولنا السواد الموجود
كذا هو المعنى الثاني اي الذي هو فرد للموجود ولكن لا يكون
الحكم عليه مخالفا للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود لا نسلم
للمغايرة بل لان كون السواد موجودا ان كان عبارة عن كونه
ذا وجود يكون موجودية باعتبار امر زائد على انه حاصل
له وهو كونه ذا وجود وان كان ذاته عين الوجود وبالجملة
المقصود من كون الوجود زائدا على الماهيات ليس الا ان

موجود بل الشيء ليس باعتبار كونه موجودا بل باعتبار كونه ذا الوجود
ومعروض الوجود اعم من ان يكون الوجود غيره او عينه كما في
الوجود الموجود لعروضه لنفسه هكذا حقق هذا الكلام
لكنك ضع كثيرا من الشبهة الواردة في هذا المقام اقول
سنشير الى هذا الكلام فيما بعد ونتكلم عليه هناك
الجسم والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك واقول
ان اراد بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود فعدم
صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان هذا المجموع غير قابل
الوجود وان اراد نفس السواد المضموم اليه الوجود
فعدم الصدق ممنوع على ان هذا المضموم غير قابل للعدم
الآن لا بد له الانضمام على سبيل التقييد بان يكون القيد
خارجا والتقييد داخلا على هذا التقدير انه لا يكون
قابلا للوجود الخ فانه قابل للوجود المضموم اليه
والعدم مثل فيه اعتراف بزيادة الوجود فان السواد ان كان
قابلا للوجود يكون موجودا باعتبار قبول الوجود لا باعتبار
كونه وجودا وبالجملة لو كان وجود الشيء عين ذاته او داخلا فيه
اي يكون موجودا به باعتبار ذاته او باعتبار جزئه لا باعتبار
امر زائد على ذاته لا يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون بذاته موجودا
لا يكون معدوما وكل ما يكون عدمه فاعتبار وجوده امر زائد
على ذاته لا عين ذاته الا الواجب عندهم يعني سوى الوجود فانه
بذاته وبهذا اشار صاحب الرسالة طاب ثراه بقوله والتحقيق

الامكان

الامكان والايراد عليه بان الامكان عبارة عن تساوي
نسبة الوجود والعدم استحقاقا الى الشيء وكون الشيء عين
الوجود لا ينافي تساوي نسبة الوجود والعدم اليه استحقاقا فا
لجواز ان يكون نسبة الشيء وسلبه الى نفسه استحقاقا
متساويا فان الوجود المطلق كونه موجودا بالوجود المطلق الذي
هو نفسه ومعدوما بالعدم المطلق الذي هو سلبه ممكن بالذات
له والجواب عنه بان المراد من الوجود هو الموجود ضعفهما غير
مخفي عليك ان كنت مصدقا لما اوصلنا اليك سابقا من تحقيق المقام
وتوضيح المرام اقول لا يرد الشارح الجديد للتجريد و
الجواب للاستاد المحقق والايراد الذي ذكره مما اورده الفاضل اللاهيجي
في تعليقاته على التجريد وحاصل كلامه هناك ان النزاع في كون
الوجود عينا او زائدا يرجع الى ان السواد مثلا هل هو موجود
بذاته او بعروض الوجود لا ان عين مفهوم الوجود كيف وكون السواد
عين مفهوم الوجود وكمفهوم الموجود لا يقتضي كونه موجودا بذاته حتى
يصير واجب الوجود ويخرج عن الامكان لذلك وهذا القائل
قد اتحل عنه ولذا اراد الاستاد من كون المراد من الوجود الموجود ان
النزاع في ان مفهوم الموجود او ما صدق عليه عين الماهية بل في ان
الماهية هل هي موجودة بعينية الوجود او بزيادته كيف وكون
المراد من عينية الوجود عينية الموجود في الواجب ما اختاره
السيد السند قدس سره وقد شنع عليه الاستاد وحقق ان المراد
عينية الوجود عينية الموجود بنفس الذات لا بامر مغاير لها وهذا
بعينه اه

ظ من تعليقاته في هذا الموضع وفي هذا الموضع ابحاث من
تأمل فيه واحاط لا من يجتزي همه بابهام العبارات
الشرح فلو كانت مشتركة للوجود والعدم لم يكتف بها ملته الكون
اندفع ذلك ثم عاب المنافاة التي اشار اليها قدس سره فتامل وانت
تعلم انه لو حصل الصادق عليها بلوازم الهوية اندفع المنافاة
قدس سره الدليل لان المذكورين اولا اه قيل اقول
يعني ان الدليلين المذكورين اولا انما يدلان على زيادة الوجود من غير
توقف على كون الوجود مشتركا معنويا بل هما يدلان على زيادة الوجود
مطلقا سواء كان مشتركا معنويا او لفظيا بخلاف الدليل
الثالث فان تمامه موقوف على اشتراك الوجود معنى ومراده قدس سره
بالوجود الخاص هو الوجود المخصوص بموجود موجود على تقدير الاشتراك
اللفظي لا فرد الوجود المطلق فلا يرد عليه ما قيل من ان تمام الدليل
على زيادة الوجود الخاص موقوف على ان يثبت ان في الموجودات المطلق فرد امن الوجود
دراء حصته وهو نحو القدماء اقول وفي قوله ويمكن توجيه
بحث لان ما ذكره ليس بعينها الدليل المذكور بل دليل آخر برأسه يدل
على نفي عينية الوجود لجميع الماهيات كما ان الدليل المذكور في
المتن يدل على نفي جزئيتها ومثل ذلك لا يسمى توجيها اقول الموجه
هو الشارح الجديد للتجريد وهو انما اورد هذا على انه وجه فذكر ما
في حاشيته على شرح القديم للتجريد وعبارته صريحة في ان المراد
من الوجود الخاص فرد الوجود المطلق حيث قال القائلون
باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع

الموجودات

الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما
يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل
على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق
نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي كما قاله
واما المنافاة التي ادعاها فلا يخفى بما انه قدس سره في
صدد توجيه كلام المتن وبيان انه وان ظاهر وهو لزيادة
على ما حققه بل انه يمكن تتميم شيء آخر اليه وتتميمه او تعميمه به
على اختلاف النسخ وعلى هذا فلا مجال لورود البحث الذي
اورده الشارح اولا اذ الاجمال الى اخر ... قيل اقول فيه
نظر اذ لا يلزم من نفي الاعمية من سائر الذاتيات الاعمية
للوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظاهر لجواز ان لا يكون بعض
الذاتيات اعم من الوجود ولا يكون الوجود اعم منه واثبات
الاعمية موقوف على كونه من الاجزاء المحمولة وهو ممنوع
والحق ان فرض وجود التداخل في الوجود عن جميع الماهيات
الممكنة يستلزم تركيب كل ماهية ممكنة من اجزاء غير متناهية
مرتبة من غير احتياج الى اثبات اعمية الوجود ثم جنسيته
ثم اثبات الفصول المترتبة وذلك بان يقال لو كان الوجود
جزء الماهية لكان للماهية الموجودة جزء آخر موجود ضرورة الكلام
امتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولذلك الجزء جزء آخر وهكذا
الى غير النهاية اقول هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقرر
عندهم من انه لا يجوز تركب الماهية من عينية كانت اجنبية

من امرين تحتها وبين اذ ح لا يمتنع تحقق اعم الذاتيات فاذا لم يكن
ذاتي اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات او نقول هذا ليس قبيل
الاستدلال بالحد على المحدود بناء على ان المراد باعم الذاتيات
ما لا ذاتي اعم منه وتفسير اعم الذاتيات بهذا المعنى مذكور في
المحاكمات وغيرها او الثاني او ولا انه ينبغي للشارح العلامة عليه
ينبغي ان لا يورد على العلامة ما اورده حيث قال وفي قوله
لو كان المدعى انه ليس جزءا آه على ما سنقف عليه ثم لو كان الكلام
في الموجود انتفع احتمال كونه من الاجزاء الخارجية وما صدقه
بالحق فقد ذكره في الشرح حيث بين تجزيه وسيجي اشارة اليه في آخر
البحث   قدس سره لا يبقى حاجة الى قوله الشارح بناء
على ان الوجود مفهوم مشترك بيان لقوله آه قيل اقول
ويحتمل هذا الايراد اذ قول الشارح بناء على ان الوجود مفهوم مشترك
بيان لقوله لا ذاتي اعم من الوجود الذي هو تعليل لاعمية
الوجود وتوجيه كلامه هو ان الوجود اعم الذاتيات
او لا ذاتي اعم من الذاتيات المشترك اعم فان الوجود مشترك بين
ساير الموجودات وغاية ما يتصور من الاشتراك هو هذا فلا يكون
شيء من الذاتيات المشترك اعم منه واذا كان المراد قوله ذلك لبيان
اعمية الوجود فاي سبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية تستلزم
الاشتراك فلا حاجة الى ذكره ولست افهم انه قدس سره على اي محمل
قوله هاورد عليه ما اورده اقول لا يخفى هذا الايراد اذ
الشارح فصل قول المصنف المشترك عما قبلها فهم منه انه جعل قوله

بناء على ان الاشتراك كما ان قوله ذاتي اعم منه جعل هذا قول المصنف اعم
الذاتيات والحاصل ان الدعوى والحاصل ان المدعى مركب من امرين   معاويين
احدهما كون الوجود اعم الذاتيات وهو علله بقوله اذ لا ذاتي اعم منه
وثانيهما كونه من الذاتيات المشترك وقد علل بقوله بناء ولا يخفى كون ورود
السؤال وقوته   قدس سره لا نقول الاعمية تقتضي الصدق
بدون الاخص ولا يلزم منه الاشتراك المعنوي اقول فيه نظر
اذ العموم والخصوص صفة للمفهوم حقيقة وانما يتصف اللفظ
بهما بالعرض فاذا لم يكن هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم
والخصوص لانه لو لم يحمل على المفهوم المشترك هو ما يطلق عليه لفظ الوجود
فعموم الوجود لو كان بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك المقصود في
هذا المقام لانا نقول نفي السؤال بانه لم يرد الايراد بعموم الوجود   لم لم يوجد
ما هو المتبادر من اللفظ حتى لا يحتاج الى هذا القيد وكذا ان اريد
قد يتصف اللفظ بالعموم بناء على كثرة معانيه بالنسبة الى لفظ كان
معناه اقل فلا نظر ان يبقى مقصوده قدس سره ان هذا القيد لدفع توهم
ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى اكثر فتدبر
الشارح فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية متى ينحل
اقول فيلزم بطلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان
البسيط مبدا المركب فاذا انتفى انتفى المركب والكثرة ولو كانت
غير متناهية لا بد فيها من الواحد واعترض عليه بان التركيب
العقلي عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي كان يكون
الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة والثاني ان يكون بخلافه

محضا كما في البسائط الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض
البصر فلا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الثاني وهو يجب اصطلاحهم
داخل في التركيب العقلي وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء
بالفعل من الذهن فلا يتم ما ادعوه من نفي كون الجزء مركبا مطلقا
اقول وحاصله ان في المركب من الاجزاء التحليلية لا يلزم
الانتهاء الى البسيط لجواز ان لا يقف التحليل الى حد معين كما في
انقسام المقادير لا الى حد النهاية ثم اعترض بان لا مانع ان يمنع كون
البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان
فان القدر الضروري هو ان للمركب لا بد من اجزاء يتقوم هو
بها واما انتهائها الى البسيط فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد
فيها من الواحد الصوري لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها
على آحاد اخر وهكذا كالكثرة من افراد الانسان لا بد فيها
من الانسان الواحد العددي ثم الانسان الواحد يشتمل على آحاد
اخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل من تلك الآحاد ايضا مشتملا على
آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى
ان يتمسك ببرهان التطبيق هذا كلام المعترض وانا اقول
كل من الاعتراضين مندفع اما الاول فلان الاجزاء التحليلية
المحضة التي خارج عن ذلك الشيء او وجودها موقوف على اعتبار
الذهن امر في ذلك الشيء يحصل الجزء مثلا المقدار المتصل
في ذاته لا يحصل جزء الا بعد القطع او الكسر او الفرض وقد حققناه
وكلام المعترض ايضا صريح في ان وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل

حيث

حيث قال وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل فلا شك
ان وجود الشيء لا يكون من الاجزاء التحليلية وبالجملة المركب
من الاجزاء التحليلية واما الثاني فلان الشيء اذا كان مشتملا على
جزء بالفعل وذلك الجزء ايضا يكون مشتملا على الآخر وهكذا الى
غير النهاية يكون هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء
بالغا ما بلغ وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون مشتملا على جزء
بالفعل والا لم يكن ما فرض واحدا واحد هذه الكثرة بل كثيرا
على آحاد تلك الكثرة بل كثيرا مشتملا على آحاد تلك الكثرة والتفصيل
لبيان ذلك مقدمة هي ان الكثرة التي يكون باعتبار اجزاء الشيء
لا يكون ذلك الشيء واحدا منها مثلا اذا اعتبرنا عشرة بيوت يكون
هناك كثرة متالفة من عشرة آحاد ويكون واحدها بيتا واحدا
واذا قسمت كل بيت الى عشرة اجزاء يكون هناك كثرة متالفة من مائة آحاد
وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون واحدا من البيوت بل واحدها
جزء من عشرة اجزاء بيت واحد وهو ظاهر واذا تمهدت هذه فنقول
الكثرة التي لا تتناهى لما اخذت باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء
بالغا ما بلغ لا يجوز ان يكون ما فرض واحدا منها مشتملا على الاجزاء
لانه لو كان له جزء لكانت تلك الكثرة باعتبار اجزائه فلا يكون هو واحدا
منها فتامل تفهم اقول الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل
موجودة في الخارج بوجود الكل من حيث الذات وتاخرها عن الكل
انما هو بصفة كونها اجزاء اذ لم يتحقق للمادة والصورة الخارجية
ولا تقوم فيها متقدما زمانا ومن ثم كان يتحقق بينه الوجود

لانا نقول بان الماهية موجودة بالوجود بوصف الجزئية بل انها
موجودة بذاتها وقد عرفت انه غير متاخر بل هو متقدم
واما الاعتراض الآخر فجوابه ان الاستاد المحقق منع كون البسيط الحقيقي
مبدا للمركب فاراد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له اجزاء بالفعل ولا تحصل
التحليل الى الاجزاء ايضا والظاهر ان ما ذكره على تقدير صحته انما يدل
على اشتمال المركب على جزء واحد بالفعل اي جزء لا ينقسم بالفعل واما انه
لا يقبل الانقسام والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزء واحدا لا ينافي
امكان تحليله الى الاجزاء وما مهد من المقدمة من الكثرة اذا كانت
باعتبار اجزاء التي تكون لذلك الشيء واحد لعينها اسلم لكن لا يفيد
في هذا الموضع اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية
ولم يحلل لم يكن كثيرا من حيث الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما تكون
بالقوة وما يحصل منه يكون واحدا حقيقة لكنه يقبل التحليل
والكثرة ففيما ذكره خلط بين بالقوة وبالفعل فتامل
الش هذا اذا كان المدعى في القول التحقيق نقيض [illegible]
اذ المدعى لو كان الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات لتم الدليل
لان نقيضه هو ان يكون جزء الجميع للماهيات لا اثر الى النظر المذكور
وهو ظ ولو كان المدعى ان الوجود ليس جزء البعض الماهيات
لكان نقيضه بان يكون جزء البعضها فلا يتم الدليل اذ لا يلزم
من كون الوجود جزء البعض الماهيات كونه جزء للفصل القريب حتى
يلزم ما ذكر من كون الفصول الموجودة في بيان الماهيات بالقول
هذا من العجايب اذ كلام العلامة صريح في ان المراد من قوله ليس

واذا كان المراد على التقدير كون الوجود جزءا لجميع الماهيات ح

وانهم

جز

جزء لجميع الماهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم من جزئيته لبعض الماهيات ترتب الاجزاء الغير المتناهية
وكذا قوله انه ليس جزءا لبعضها صريح في السلب الجزئي وكان نقيضه
الايجاب الجزئي الكلي فيتم الدليل وذلك ظ من مختصرات كتب المتن
الش اما لو كان المدعى انه ليس جزء البعضها لم يتم الدليل
وذلك لان نقيضه انه جزء الجميع ولو كان جزء الجميع حتى للفصول لكنه
لزم ما لزم واقول في هذا الكلام تامل لان هذا الكلام على هذا
التوجيه يصير كلاما بلا فايدة اذ لا يتصور من عاقل القول
بان مفهوما من المفهومات جزء لجميع المفهومات كيف وح يلزم
انحصار المفهوم في الموجود فتامل فيه بل النزاع في كون الوجود
ليس زايدا على الماهيات النوعية او الجنسية بل اطلاق لفظ
الماهية على الفصل غير متعارف عندهم وان كان الفصل
بل كل مفهوم ماهية نوعية بالقياس الى حصصه الش
يحتمل ان يكون صدق نقيضه قبل القول قد عرفت ما فيه
اذ نقيضه هو ان يكون الوجود داخلا في الجميع لا ان يكون داخلا
في البعض اذ لا تناقض في قولنا الوجود ليس داخلا في جميع الماهيات
بل هو داخل في بعضها فتدبر اقول قد عرفت انه ليس ما عليه
الش وفي قوله لو كان ليس جزء اقول لعل كلام العلامة معناه
ان الدليل تام على تقدير هذا التقدير اي على تقدير تسليم اشتراك
بضميمه باقي المقدمات وهو ان الوجود لعم الذاتيات بناء على ما هو
المشهور من نفي تركب الماهية من امرين متساويين فتامل [illegible]

جزء م

المرتبة فقط

بل كل

قوله الش
قدس سره ولا شك ان هذا اللفظ ابهم لا انهم اشارة الى ان مراده
اتمام الدليل المذكور في المتن ان يحمل الجنس على الجزء المشترك والفصل على
الجزء المختص المميز وكان هذا الكلام توجيها لما في المتن لا تركا له وايراد
دليل آخر من عند نفسه كما هو المتبادر من الشرح في بادي النظر
قدس سره لا حاجة الى اثبات التركيب الى اثبات الفصل هذا ابناء على ما
من قول الشارح عند قول المص ولانه لو كان ذا اخلا فيها اى في الماهية
الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما سيرد عليه قوله بعد ذلك
بسطرين ولهذا كان امتياز الواجب عن الممكن بفصل وقوله قدس سره
في الحاشية الاخرى فقد شارك الواجب الماهيات الممكنة في الوجود
اه مبني على ارجاع الضمير الى الماهيات الممكنات فلا يلزم الاستدراك
ح بل المنع ساقط وهذا لا بعد في ذلك عند قول الش وليس في
ذلك محذور بل المحذور لزوم الاستدراك قدس سره
توجيه كلام العلامة لما كان ظ كلام العلامة انه بعد تسليم
كونه جنسا مع التركيب وكونه جزءا وهذا خلاف ما اشار اليه قوله
قدس سره لا يخفى ان عدم عروض الوجود للماهيات اه اقول
كلام الش مبني على حمل الماهيات في قول العلامة غير عارض لشيء من
الماهيات على الماهيات الممكنة على ما يدل عليه سوق كلامه مع ان
اطلاق الماهية على الواجب غير متعارف عندهم وتقييد الماهيات
بالممكنة هنا تصريحا علم ضمنا من كلامه رحمه الله وكون الوجود
غير عارض لشيء من الماهيات الممكنة امر بات الماهيات الممكنة محتاج
لها عما عداها الا ان مرجعه كون الماهية الممكنة بحيث لا يعرض له

الوجود ولم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد الممكن لغوا محضا وبالجملة
لا وجه للايراد على الش بان هذا مشترك بين الواجب والممكن نعم يبقى الكلام
ان في هذا القيد ركاكة لان المقصود تحصيل الامتياز في الممكنات
بهذه الصفة من جهة التقييد الموصوف فتدبر وقيل اقول
هذا بناء على توجيهه قدس سره وبتعيين المذكورين ظ ولما الش فقد
حمل كلام المحشي على ان منعه الثاني ايضا على تقدير العروض في الواجب
وتوجيه كلام المخرج هو انه لا يلزم من اشتراك الواجب للممكنات
في جنسها امتيازه عنها بفصل لانه نزل الى الممكنات وعروض في الواجب
وهذا القدر يكفي في الامتياز سلمنا ان هذا القدر لا يكفي في
الامتياز لكن لم لا يجوز ان يكون امتياز الواجب عن الممكن على
هذا التقدير بامر عدمي لا بد له من دليل والتوجيه بهذا
الوجه كانه احسن لان مدار كلام المتعين على هذا التوجيه
على ما هو الواضح وهو عروض الوجود للواجب اقول وفي
سماجة هذا التوجيه لانه هكذا ولم يكن الامتياز بالعروض
فيمكن ان يكون الامتياز بامر عدمي هو عدم العروض وذلك
كما ترى الش ثم اقول لو جعل مرجع الضمير الكلمتا
دفع ما نقله من العلامة ثانيا بقوله وفيه نظر تعرض لدفع
الاولين بقوله ثم اقول هذا الكلام متعلق بقوله و
فيه نظر وهذا الارجاع بعد لفظا كما لا يخفى وانت
تعلم ان عدم توجه ايراد العلامة على هذا التوجيه
انما يكون اذا جعل الدليل على رفع الايجاب الكلي قدس سره

لم لا يجوز ان لا يقتضى شيئا منهما قيل اقول ويمكن ان يوجه بانا
انه يقتضى الدخول واللادخول لكن لا نسلم انه لو اقتضى الدخول
يكون داخلا فى الجميع ولو اقتضى اللادخول يكون غير داخل فى الجميع
لجواز ان يقتضى الدخول بشرط كونه فى هذه المهية واللادخول
بشرط كونه فى تلك المهية وما قيل من ان مراد المستدل ان الاقتضاء
الذى ادعاه فلا مجال للقول بانه يقتضى العروض فى البعض واللادخول
فى البعض لان مقتضى الشىء لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل حصة
من الوجود عارضا للبعض وداخلا فى البعض وهو باطل فهو ممنوع
لان المستدل وان اراد بالاقتضاء هو الاقتضاء التام لكن للمانع
ان يمنع مطلق الاقتضاء الذى هو اعم مما ادعاه المستدل
اولا ثم بعد تسليمه يمنع الاقتضاء التام الذى ادعاه المستدل
وهو بحث شايع لا قصور فيه اقول لا يخفى ان المستدل اراد
بالاقتضاء الاقتضاء التام حتى يترتب عليه الاستواء والاتفاق
وهو ايضا معترف به والمخيل لما كان منع الاقتضاء التام بعد
تسليم ما منعه لا يمكن منع آخر بل منعه متضمن لمنعين لان انتفاء
الاقتضاء التام اما بانتفاء الاقتضاء مطلقا او بتحقق الاقتضاء
فى الجملة من دون ان يكون تاما فما ذكره مندرج فى كلامه قدس سره
وبعد تسليم ما منعه لا يتوجه ايراد آخر اصلا   المصنف والكاتب
كونه ممكنا فى كل اقول الحق ان المراد بالامكان الوجود امكانه بالنظر
الى ذات المهية يكون ممكنا لان هذا غير لازم من الافتقار
الى المهية ولانه لو صح هذا المكان لبقى للمقدمات حاجة فى

الى ماهية الواجب غير صحيح ان ثبوت الشىء لما هيته بالنظر الى ...

فى اثبات المطلوب فيكون ح ان يبقى فلا يكون ما فرضناه واجبا بل ممكنا
هف بل المراد بامكانه ثبوته بالنظر الى ذاته والمراد بثبوته   امكان مح
هو ثبوته للمهية لا ثبوته فى ذاته فلا يرد ان الوجود ليس ممالة
عين خارجى بل هو من المعقولات الثانية فكيف يصح وصفه
بكونه ممكن الوجود ولا شك انه كما ان ثبوت الشىء لذاته يتصف
بالامكان ويفتقر الى العلة كذلك ثبوت الشىء لغيره يكون
كك فحاصل الدليل ان الوجود على تقدير قيامه بالمهية يكون
مفتقرا الى المهية فيكون ثبوته للمهية بالنظر الى ذاته ممكن فيكون
بالنظر الى ذاته مفتقرا فى ثبوته للمهية الى علة فعلة له وعلى
هذا التوجيه لا يرد ما اورده بعض المحققين فى هذا المقام
من ان المحوج الى العلة هو الامكان كما ستعرفه فاتصاف
شىء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشىء بحيث يجوز ان يتصف
بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة
تجعل ذلك الشىء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان
يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة
تجعله ابيض وكذا الماهية لما جاز ان تتصف بالوجود وجاز ان
لا تتصف به احتاج الى علة تجعلها متصفا بالوجود واما اذا لم يكن
اتصاف شىء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة الى علة تجعله   هناك ح
متصفة بها فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
ولم يصح ان لا تتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة واذا تمهد
هذا فنقول ان الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود

ولم يجز ان لا يتصف لم يكن هناك علة يصير بها متصفا بالوجود
فان شان العلة ان ترجح احد الطرفين المتساويين على الآخر
فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى الترجيح
وما يقال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه انه ذاته يجب ان يوجد
ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثير وذلك لان اتصاف
الواجب تعالى بالوجود على تقدير زيادته بالنظر الى ذاته وان كان
انه ضروري ولا يمكنا الحكم باحتياج وجوده الى العلة اذ الا حفظنا
ذاته موجودا لكن اذا لاحظ الذهن وجوده تعالى وجده مفتقرا في
ثبوته له تعالى الى ماهيته فحكم بان الوجود في كونه ثابتا للواجب تعالى
يحتاج الى علة فهو في كونه ثابتا للماهية محتاج الى علة فيتم الدليل
وما قيل في الجواب من ان كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء
او اتصاف ذلك الشيء به اما ان يكون هو او ما تستلزمه امر لا يستغني
عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما في كونه
امرا آخر محتاج الى علة وذلك ظ فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه
ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر محتاج الى سبب بالبديهة فهذا ذلك
حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن غيره
اذ لو كان غيره فاد بناط لنا ان يكون ناشيا عنه او من غيره فيلزم
تقدم الذات بالوجود على وجوده او من غيره فيلزم افتقار
الواجب الى الغير فهو مدفوع لانه ان اراد ان كل ما يغاير الشيء
فان اتصاف ذلك الشيء به سواء كان ذلك الاتصاف ضروريا
او ممكنا لا يستغني عن العلة فهو ظاهر البطلان لان من قواعدهم

المقررة

المقررة المشهورة هو ان علة الاحتياج هو الامكان واديض الفرق
حاكمة بان شان العلة الترجيح فاذا كان الاتصاف ضروريا فالحاجة
الى الترجيح فاذا كان لا يحتاج وما معنى الترجيح هو ايضا الم تر ان الحكما
يرون انفسهم محتاجين في اثبات الصانع الى نفي الاولوية الذاتية عن
الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف سواء كان الاتصاف
ضروريا او لا عندهم مستلزما للاحتياج الى العلة لما احتاجوا الى ذلك
بل كان لهم ان يقولوا على تقدير الاولوية الذاتية ان اتصاف
الماهية بالوجود سواء كان الاتصاف اوليا ام لا يحتاج الى علة
وعلته لا يجوز ان يكون نفس الممكن والا لزم تقدم الشيء على نفسه
بالوجود او كونه موجودا بوجودات متعددة فيكون موجودا
آخر غيره ويتسلسل الكلام اليه الى آخر ما قالوا في اثبات الواجب
خاصل ما ذكرتم وان اراد ان كل ما يغاير الشيء فان اتصاف الشيء به وثبوته
له يكون ممكنا يحتاج الى برهان وليس في كلامه من هذا الدعوى
ولا مما يدل عليه عين ولا اثر وايضا لو تم ان كل ما يغاير الشيء
يكون اتصاف ذلك الشيء به ممكنا لكان كافيا في ان وجود الواجب
ليس زائدا عليه لان كل ما هو وجوده زائد عليه يمكن يكون
اتصافه بالوجود ممكنا على ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون واجبا
في المقدمات يحصل في البرهان اقول لا يخفى ان الذي يعلم
اولا من كونه في الشرح الجديد بتقريبه والجواب الذي ذكره من
ان امكان الوجود ليس من حيث كونه ممكن الوجود في نفسه بل من حيث
كونه واجب الثبوت وان الشيء يصير باعتبار الوجود لغيره متصفا
في نفسه وايجابا وممكنا الكل يصير باعتبار الوجود

باحدهما بل من حيث ثبوته للذات وكذا الشيء كما يصير باعتبار الوجود
في نفسه واجبا او ممكنا كذلك يصير باعتبار الوجود لغيره مقتضيا
لا باحدهما الى للاستاد المحقق هذا ولكن هذا القايل قد عبر عن
امكان الوجود في نفسه بامكان ثبوت الشيء لذاته ولا يخفى له
على ثبوت الشيء لنفسه اجنبي عن البحث وكان غير مستقيم في نفسه
الا بتكلف ولا يخفى عليك ما في هذا التعبير نعم الايراد الثاني
الذي ذكره للشارح الجديد للتجريد وما اجاب به عنه جواب الخطيب
الرومي بعد التسليم اسكنه الله نعم في صدر الجنان في حاشيته
على التجريد وهذا القايل قد تخلص عنه واقول في دفعه
عن الشارح المذكور انه قد منع كون الاتصاف المذكور ممكنا بالذات
اي نظرا الى الذات لذلك الاتصاف ولا شك ان الممكن الذاتي
لا يفتقر الى علته وما ذكره ممكنا نظرا الى الوجود ان اراد ان
الوجود يقتضي امكانه الذاتي عند ذلك هو الامكان بالغير الذي
ابطلوه وان اراد عدم اقتضاء الوجود وجود ذلك الاتصاف
ولا عدمه فتسمية ذلك الامكان بالقياس الى الغير وهو لا يقتضي
الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجوب الذاتي ضرورة
ان لا شيء من الاشيا يقتضي وجود الواجب ولا عدمه فالواجب
بالقياس الى الجميع ما عداه ممكن نعم في الجواب عن ايراد الشارح المذكور
ان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين والمحتاج الى
الغير يكون ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا والقول بان الممكن
ما يحتاج في وجوده العيني الى الغير والنسبة ليست من الامور العينية

العينية ففيه ما فيه ثم الجواب الذي نقله فيه وزيفه
ما ذكره الاستاد المحقق في حاشية التجريد ويختار الشق الثاني
من الترديد الله تعالى اورده عليه واقول كلامه ايضا مبني على
ما قالوا ان الذاتي لا يعلل وان توسيط الجعل بين الشيء وذاتياته
او ذاته غير معقول واما العرضي فيعلل اللبة اما
بنفس الذات او بغيرها حتى عرف بعضهم الذاتي بما لا يعلل والعرضي
بما يعلل واما قوله وايضا لو ترتب فالواجب عنه ان اللازم
امكان الاتصاف نظرا الى ذات الاتصاف وهذا لا يقتضي
امكان الواجب لعلله ولجب نظرا الى ذات الواجب كما قاله
الاشاعرة فيحتاج الاستفسار عن علته الى آخر الدليل الذي
ذكروه لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود
في الحق انه من قال ان ماهيته مغايرة لوجوده فقد
قال بان وجوده عين ماهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون
الشيء موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون
ماهيته تعالى عين وجوده الا ان الاثر المترتب عليه تترتب على ذاته
تعالى وهو بذاته منشا لتلك الاثار ومصدرها بخلاف
الممكنات فان اثارها تترتب على وجوداتها واذا علمت
هذا فهو ايضا ما ياتي لك ان ذات الواجب اذا فرض منشا
لوجوده لكان هو بذاته على ذلك المقدر منشا للاثار
الاثار واعتبارها وهو الوجود الواجبي فيكون ذاته عين وجوده
وقد فرض غيره اقول انهم فسروا الوجود بمبدا الاثار

ومظهر الاحكام وقالوا ان الشان اذا اثر صفات الشان
في المؤثر وهيهنا صفة انتزاعية يكون مبدا الاثار ها
فالفرق بين المؤثر ومبدا الاثار في الشان بحسب الذات
واما في الواجب تعالى فالمغايرة بين المؤثر ومبدا الاثار
انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالى من حيث كونه
مؤثرا موجودا من حيث كونه مبدا الاثر موجود والمتكلمون
ذهبوا الى ان في تاثيره تعالى في غيره انه يتحقق المؤثر ومبدا
الاثر والمغايرة بينهما بالذات وفي تاثيره في ذاته يتحقق المؤثر
في مرتبة المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدا الاثر في
تلك المرتبة بل الذات مستقلة في التاثير فيه من غير استناد
الى مبدا الاثر وصار الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة من
عدم القول بان الذات من حيث هي مؤثرة في وجودها
كونها نفس الوجود او معنى الوجود الذي هو المؤثر بل مختار
انه المؤثر ونقول لم يجعلوا تاثير الذات من حيث هي مستندا
الى شيء هذا والحق ان تاثير الذات من حيث هي اما الذات
او بعينها واما بطة اذ لا غير في تلك المرتبة فكان لذاته
فالذات مبدا الاثار فكان نفس الوجود فالذات
من حيث هي مؤثرة في ذاته لذاته وهذا الكلام حق مذكور
في كتب اهل التحقيق وارباب الذوق الشيخ وصدق
غيره الوجود اقول هذا سهو والكلام في ان الماهية
لا يجوز ان تكون مغايرة للوجود نفسه واديم بعين التخصيص

بالغير كيف يصح قوله وفيه نظر لانا لا نسلم مطلقا التقصير الا
ان يكون اراد بالمغايرة ما يتناول المغايرة بين الشيء ونفسه
باعتبارين فافهم قد مر وان كان التزيد في مفهوم
مطلق الوجود فيختار انه لا يقتضي شيئا منهما اقول على هذا
التقدير يمكن اختيار كون الوجود يقتضي العروض مطلقا
والعروض المطلق عارض في الواجب ايضا التقدير الا ان يكون للمؤثر
ان الوجود المطلق يقتضي عروض افراده للموجودات وفيه تعسف
الشرح لان ما هو معقول غير ما هو معقول لنا اقول لم
هذه المقدمة ولا حاجة اليه لان ما ذكره المص من الاستدلال
دليل تام على هيئة الشكل الثاني ينتج المطلوب من غير حاجة الى هذه
المقدمة لانها سبب لبيان الصغرى ولا لبيان الكبرى و
لا لبيان الانتاج ولفظ الغير يستعمل بمعنى السلب ههنا فتامل
الشرح وفي الحواشي القطبية فيه نظر لانه ممكن اقول ما في
بحث لان الوجوب والامكان والامتناع انما هي بالقياس الى
الوجود الخارجي والتجرد لكونه عدميا يمتنع عليه الوجود الخارجي
فلم يكن ممكنا حتى يحتاج الى سبب والظاهر ان مراد المص هذا فلا يتوجه
عليه النظر ولو اريد امكانه بالقياس الى وجوده الذهني نقول
اللازم افتقار الواجب في ثبوت صفته الذهنية الى غيره و
الاحتياج في وجوده الذهني لا ينافي الوجوب ضرورة افتقاره
الى الذهن فيه فيكفي الاحتياج في الوجود الذهني بصفته
ويمكن الجواب بان مراد الفاضل منه من امكانه امكانه باعتبار

ثبوته للذات واتصاف الذات به اذ لا شك ان الاتصاف نسبة
تفتقر الى الطرفين فلا يكون واجبا لذاته بل كان ممكنا لا بمعنى انه
ممكن الوجود بل بمعنى ان الذات يمكن اتصافه به نظرا الى ذاته فالاتصاف
فتفتقر الواجب الى سبب منفصل وانت تعلم ان التوجيه الكلام العلامة
عن ما ذهب اليه الشارح حسبما اورد عليه الاعتراض ان الممكن العدمي تفتقر
الى سبب واجاب بان عدم سبب الوجود سبب العدم وذلك لان ثبوت
صفة العدمية للموصوف كثبوت الوجودية تفتقر الى سبب
وجودي وليس سببه عدم سبب ثبوت الصفة الوجودية
الشارح ولانا نمنع من ان يكون الممكن في نفسه واجب الحصول
لغيره اقول التجرد امر عدمي يكون باعتبار وجوده في
نفسه ممتنعا لا ممكنا واما باعتبار وجوده الذهني وان كان ممكنا
فلا يكون مقصودا ههنا ولو سلم ان يلزم افتقاره واجب الوجود
في تجرده الى سبب منفصل الخبرية انه يلزم افتقار وجود التجرد في
الذهن الى سبب منفصل الخبرية انه يلزم افتقار وجود التجرد في الذهن
الى سبب منفصل لان الوجود الذهني يجمع المفهوم للخارج الى سبب
منفصل وهو الذهن وهذا لا ينافي الوجوبية بل الحق ان نفي
في الجواب ان التجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير ولا ينافي ذلك
امكانه نظرا الى ذاته بمعنى ان ثبوته للذات واجب بالغير ممكن في
نفسه ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يحمل ممكن في نفسه على ان يكون
التجرد ممكن الثبوت للذات في نفسه ويحمل وجوب الحصول لغيره
على ان لغيره قيد الوجوب ويكون متعلق الحصول مقدرا اي للذات

وعلى ان يكون قيد الحصول والمراد الوجوب بالغير والاول
الاظهر لان مناط الفرق ودفع الاعتراض هو ان الوجوب
بالغير والامكان بالذات لكن ما كتبه قدس سره من ان الوجود
على قسمين لا يلائم التوجيه الثاني هذا ولكن ما ذكره الشارح من
الاعتراض والجواب لا يلائم حمل كلامه انه اراد بكون التجرد
واجبا وممكنا انه واجب الثبوت وممكن الثبوت للذات
على ما عرفت لما انقافتين مكن والوجود عندهم
على قسمين وجود الشيء في نفسه قيل وفيه نظر لان حمل كلام الشارح
على ان وجود التجرد في نفسه ممكن وان كان ثبوته للواجب
وعروضه له واجبا غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمي ووجوده
في نفسه ممتنع فللخصم ان يقول ان وجود التجرد في
نفسه ممتنع لانه عدمي فلا يحتاج الى علة وثبوته للواجب
واجب فلا حاجة الى العلة لا في ثبوته في نفسه ولا في ثبوته
لغيره بل المقصود الشارح هو ان ثبوت التجرد لذات الواجب
وان كان بالنظر الى حقيقة التجرد يجوز ان لا يكون وكل
ممكن الثبوت محتاج في ثبوته الى علة سواء كان ثبوت الممكن
ثبوتا في نفسه او ثبوتا لغيره فمراد الشارح بالممكن في نفسه او ثبوته
لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه وذاته لا انما يكون ثبوته في نفسه
اي وجوده الحاصل له في ذاته ممكنا فافهم اقول فيه بحث
اما اولا فلما علمت ان ما اورده الشارح من الاعتراض الاول
وجوابه مبني على انه حمل امكان التجرد على امكان نفسه

الى ذات الواجب واجبا لكن بالنظر
حكمي اي بالنظر الى ماهية التجرد
ما يكون ثبوته سواء كان
ثبوتا في نفسه

وحاصل الان الكلام نفي بعيد البديهة ظاهر الدفع لان
هذا الاعتراض ساقط عن اصل الدليل والاحكام
لا يتم واتمام الكلام ومراد منه

الذي هو عين العروض ولهذا قال بسببه عدم سبب الوجود
ضد الخصم يعني الواجب فلو كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات
الواجب كان مقتضى الوجود كلامه وضح كلامه واما ثانيا فلان
هذا الكلام وان نفع جواب النقض حيث نفى الاحتقار الى السبب مطلقا
لكن فيه اعتراف بفساد الدليل حيث جعل فيه سبب التجرد الذات
فح لا يلزم افتقار الواجب في تجرده الى سبب منفصل على ما ادعاه المستدل
وتوضيحه ان هذا الكلام مشعر بتسليم ان التجرد واجب الثبوت
للذات نظرا الى الذات وبعد تسليم انه واجب نظرا الى
الذات حيث كانت الذات سببا له فلا يفتقر الى سبب منفصل
بل الجواب عدم تسليم ذلك فالخصم يمنع كونه واجبا بالغير
سواء كان ذلك الغير هو الذات او غيرها وذلك لان في
امكانه بالذات على ما قررنا واما ثانيا فلان ثبوت التجرد في
نفسه انما يكون منشأ الوارد بين ثبوته في الخارج واما الوارد بكل ثبوته
في نفس الامر فان قلت ثبوت الصفة للشئ لا يقتضي وجود
ذلك الصفة اصلا فلا يلزم احتياج الواجب في الاتصاف
بالتجرد الى شئ والاحتياج في وجود الصفة في نفسها الى الغير
غير محذور قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات
الشفا بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا
لشئ قدس سره وبعضهم قد فصل هذا المقام كما لوقال
لا شك ان الوجوب والامكان والامتناع انما يكون كيفية نسبة
الوجود الى الذات اي الوجود الذي يكون موجودية الذات

ولا نا ثانيا فلان الكلام على تقدير ان لا يكون مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم صح

٢

به فاذا كان ذلك الوجود في الواجب ما هو عينه لا المطلق
فاعتبار الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر
الى سائر ... اللاحقة له نعم ولكن في هذه الاعتبار فائدة
جليلة هذا ... فيحمل كون الذات مقتضيا للوجود
على كونه مقتضيا لكونه موجودا بالوجود المطلق مقتضيه
بناء على انه لو حمل على هذا الزم ... بهذا المعنى الوجوب
كون الواجب موجودا مرتين مرة بالوجود الخاص والثاني وجوده
هو الوجود المطلق هذا لان الذي هو وجود خاص موجود بالوجود
المطلق ... بان الواجب ح يكون ... كسائر الممكنات
في ان وجوديته بعروض الوجود لا بكونه عين الوجود الذي هو
مذهب الحكماء ... بالوجودات الخاصة ... على ذلك
الحمل وح ما ذكر في الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج الوجود
الخاص في نفسه الى الغير احتياجه في كونه فردا للوجود المطلق الى ذلك
الغير فان فرد السواد مثلا محتاج في نفسه الى المحل وليس في كونه
فرد السواد محتاجا اليه لان السواد لا يصير سوادا بالمحل اي
ليس سواديته موقوفا على المحل وان كان موجوديته موقوفا
عليه هذا ويمكن ان يحقق المراد باقتضاء الوجود الخاص الوجود
المطلق ... انما يلزم كون الواجب موجودا مرتين لو كان موجوديته
باعتبار ذلك الاتصاف ايضا وليس كذلك بل موجوديته باعتبار
كونه عين الوجود الخاص بمعنى ان ترتب الاثار عليه باعتبار
هذا الوجود لا من حيث المطلق في ذلك الترتب واما الوجود المطلق

في الوجود الا ... كونه مقتضيا لكونه
الذي هو عينه وقرره بالوجود الخاص للمطلق والقول بان الواجب
وان كان بعين وجوده الخاص لكنه ليس موجودا بالوجود الخاص
م

اقتضى في الايراد
اشتق قال اقتضى كونه فردا
للوجود المطلق صح

فهو صفة من صفاته وعارض من عوارضه وهو بذاته متصف
به اى الواجب تعالى بذاته بحيث يمكن ان ينتزع منه هذا العارض
وهذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات فان عروض الوجود لها
بواسطة الغير قوله ما ذكره من اول الحاشية الى قوله
ويمكن ان يوجه ما ذكره فى الشرح الجديد للتجريد سوى قوله وح ما ذكر
فى الجواب غير تام ومحصله ان كل ما له مدخل فى وقوع شىء كالوجود
الخاص وله مدخل فى اقتضائه شيئا ضرورة ان الاقتضاء فرع
وقوع المقتضى والحاصل ان الكلام فى اقتضاء الوجود الخاص صدق
المطلق عليه والمنظور نفى المساواة الخاص للمطلق لا بما يخرج منه
او التساوى المطلق الى افراده فلا يتصور هنا اقتضاء والمراد
بالاستقلال فى الاقتضاء عدم الافتقار الى شىء آخر اصلا لا بالذات
ولا بالواسطة والمنافاة فى العبارة صحيحة وصريح المقتضى ليس
لشىء ويقول يمكن الجواب عن توجيهه قدس سره بان كل وجود خاص
فانه يقتضى صدق المطلق بوجه آخر وهو منع كون الوجود
الخاص مقتضيا لصدق المطلق عليه اما اولا فلجواز ان يكون
المطلق ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق الوجود الخاص سوى الحصة
فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضيا لكنه مستندا
الى غير معروضه واما ما ذكره بقوله ويمكن ان يوجه فلعله
من كلام الاستاذ فى تعليقاته على الشرح المذكور المصحح
لا نم عروض الوجوب بل الوجوب عين ماهيته اقول هذا الاصطلاح
جوابا من الدليل الثالث والاستدلال الاول وقوتها على كون

الوجوب

الوجوب امرا عرضيا له تعالى بل بناء على انه اضافة بين الذات والوجود
وكان يقتضى المغايرة بينهما او على تقدير الاتحاد بين الذات والوجود
لا يتصور ثبوت الوجوب له تعالى سواء كان عينا له او عارضا
بل التعين فى الجواب اما منع ثبوته للذات وذلك لا يمكن او منع
كونه اضافة واما منع كونه عرضيا فمنع لمقدمة لم يدعها المستدل
فتدبر قوله فان قيل ما به الاختلاف ان كان ما هو داخل
فى مفهوم اللفظ فهو وتفصيله انه يكون لبعض الاشياء مختلفة كثيرة
بالحقيقة اسم واحد بمعنى واحد وذلك اما لان تلك الاشياء بعضها مشابه
فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسما على حدة لكنها يكون مشتركة
فى معنى واحد هو التفرق للبصر فوضع لجميعها باعتبار هذا اللون
لفظ البياض فتلك المراتب مشتركة فى هذا اللفظ ومشتركة ايضا فى
المفهوم منه لكن تحقق ذلك المفهوم فى تلك المراتب مختلفة
اذ يترتب على بعض المراتب التفرق اكثر مما يترتب على بعض آخر
وهذا هو المعنى من الاختلاف بالشدة والضعف واما
لان تلك الاشياء نسبة الى غاية واحدة فوضع لتلك الاشياء
باعتبار تلك النسبة لفظ فتلك الاشياء مشتركة فى هذا اللفظ
والمفهوم منه فان ذوات الغايات تشترك فى معنى النسبة
الى الغاية الواحدة كقولك صحى للدواء والرياضة والفصد
فانها مشتركة فى النسبة الى الغاية المخصوصة وهى الصحة لكن تحقق
الصحة فى ضمن بعضها او ترتبها عليه اكثر من تحققها فى
ضمن بعضها بعض آخر وترتبها عليه وبالجملة المعنى الحاصل فى

لا فيضع باعتبار ذلك المعنى المشترك بين تلك المراتب اسم البياض
فانها غير متناهية بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسم على حدة
بل تعرف واحد مرتبة منها
صح

الذهن عن تلك الحدود المختلفة واحد لكن تحققه في الواقع مختلف
فالاتحاد في المفهوم والاختلاف في التحقق والترتب الواقعي
اولا ان تلك الاشياء امور واحدة باعتبار تلك النسبة تطلق
عليها اسم الواحد او نعبر في ذلك مما يطول الكلام بذكره
والحاصل ان مراد التشكيك على ان تكون هناك امور مختلفة
يكون كلها مشتركة في مفهوم واحد او يكون تحقق هذا المفهوم
في ضمن تلك الاشياء اي يكون كلها تعرف بهذا العنوان والوجود
في الذهن من كل منها لا يكون الا بمعنى واحد او يكون تحقق
هذا العنوان في ضمن تلك الاشياء وترتبه عليها مختلفة
اما بالشدة والضعف بان يكون ذلك العنوان يتحققه
في الواقع في ضمن بعضها اكثر وفي ضمن بعضها اقل كما مر ماله ولما
بالتقدم والتاخر بان يكون تحقق ذلك العنوان وصدقه
على بعض ما يصدق عليه كالموجود الذي يصدق على الواجب
اولا وعلى الممكنات ثانيا واما بحسب بالاولوية او عدم
الاولوية بان يكون صدقه على بعضها اولى من صدقه على بعض
آخر كالموجود ايضا فانه مقول على الواجب وعلى الممكن بالاولوية
وعدم الاولوية فان الواجب اولى بالموجودية من الممكن لان موجوديته
لذاته وموجودية الممكن بغيره وما قيل انهم اختلفوا في ولا
بالشدة والضعف المعبر عنها في القول بالتشكيك وبيان الفرق
بين الذاتي والعرضي بالقول بالتشكيك ان القول بالتشكيك
هو المشتق وهو مفهوم واحد والاختلاف في الذات مثلا

في الواقع صح

مثلا المفهوم من الابيض معنى واحد ماخوذ من جنس البياض
باعتبار نسبته الى معروضه فهو واحد وانما المختلف
هو افراد البياض والاختلاف في تلك الافراد يرجع الى الصفة
المنتزعة لا الى ما يحمل عليها المشتق منه الابيض ومعنى كون احد
الفردين اشد كونه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم امثال
الاضعف وما يلائمه الى ما يقرب من التحليل فيه نظر اما اولا
فلانه يلزم عليه ان لا يكون المفهوم الواحد الحاصل من البياض
وامثاله في الذهن الواقع على افراده بالاختلاف مقولا على تلك
بالتشكيك ولا شك انه ليس مقولا بالتواطي اذ المعتبر في المقول
بالتواطي الاستواء في الاستحقاق والمحقق مع ان في جميع رسائلهم
تصريح بان اللفظ باعتبار المعنى الواحد الكلي مقول على افراده
اما بالتواطي واما بالتشكيك لا يقال هو داخل في المتواطي اذ الاستواء
وعدم الاختلاف معتبر في المشتق من المتواطي لا في المتواطي مطلقا
لانا نقول قد صرحوا بان كل اسم سواء كان اسما او فعلا او حرفا
فهو ان كان ثبوت مفهومه لافراده على الاستواء فهو متواطئ
وان كان بالاختلاف فهو مشكك من غير تخصيص بلفظ دون لفظ
واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل يجري في الذاتي ايضا فلا يعقل
اقول ان القائل هو الاستاد المحقق والجواب عن ايراده ان البياض
حين البياض الشديد والبياض الضعيف وعندهم ان الذاتي لا يقبل
التشكيك فما الزم عليه من عدم كون البياض مقولا بالتشكيك
على البياضين ليس باطلا عندهم بل المحقق عنده انه لا اختلاف

في صدق البياض على البياضين نعم يتحقق اختلاف بين نفس البياضين
فان نفس بياض الثلج اشد من نفس بياض العاج لا انه اشد منه في
كونه بياضا بل الابيض مختلف الصدق بالنسبة الى الثلج والعاج
نعم يرد على الاستاذ ههنا ان اختلاف صدق الابيض على الجسمين لما كان
باعتبار ان نفس البياض القائم باحدهما اشد من نفس البياض القائم
بالاخر كما حققه في هذا الموضع فلا بد ان يكون صدق البياض
على البياضين مختلفا باعتبار ان نفس احد البياضين اشد من نفس
البياض الاخر اولى واظهر ولما الاولوية الذي ذكره مقولة واما
ثانيا فان اريد بما ذكرناه فهو كلام فيما بين الطلبة مشهور
في اكثر الحواشي المتعلقة على حاشية التجريد [illegible] وقد فصلنا
في تعليقاتنا على التجريد فان اردت فلينظر حتى ينظر في صحته
وفساده انتهى فانه انما يقع على العلة ومعلولها بالتقدم
والتاخر [illegible] اللازم مما ذكر كون الوجود مقولا بالتشكيك
بالنسبة الى الماهيات لا كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة
الى الوجودات فان اتصاف العلة بالموجود متقدم على اتصاف
المعلول به لا ان اتصاف وجودها بكونه وجودا متقدم على
على اتصاف المعلول بكونه وجودا ولا يلزم ان يتقدم وجود العلة وجوده
وجودا اتصاف وجود المعلول بوجودا فقد تبين ما يكون الوجود
الواجبي [illegible] الظاهر من كلام الشارح جعل كون الواجب مبدا
لكل ما بعده من الموجودات علة للاختلافات الثلث لا الواحد
منها فقط كما جعله قدس سره وتوجيهه ان الاختلاف بالشدة و

والضعف لما كان باعتبار كثرة الاثار فلما كان الواجب مبدا
لكل ما بعده من الكل مما بعده يكون اثاره اكثر فيكون الوجود فيه اشد
واما الاولوية فلكونه مبدا وعلة فان قلت فعلى هذا يلزم رجوع
الاولوية الى الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية الناشئة
من الاقدمية غيرها بالضرورة والتقابل انما هو بمعنى التباين فلا
وقد يتحقق ههنا فلا اشكال قيل الحق انه لا يخفى ان القول
بالاقدمية الوجود والاولوية من التسامح واما القول بالاشدية
الوجود فهو مما لا يقبل التاويل اذ نسبة الوجود الى الموجود
لان الموجود ايضا لا يقبل الشدة والضعف وما ذكره من ترتب
الاثار على الوجود الواجبي اكثر فهو مدفوع بانه لا يلزم من صدق
مفهوم واحد على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر
من ترتبها على البعض الاخر ان يكون ذلك المفهوم مقولا عليها
بالتشكيك وانما يلزم التشكيك لو كان تحقق ذلك المفهوم او
ترتب الاثر الماخوذ منه على بعض تلك الاشياء اكثر لما عرفت
من الاختلاف يجب ان يكون باعتبار تحقق المفهوم المشكك كالسواد
المقول بالتشكيك بالشدة والضعف على السواد القوي و
الضعيف فان قابضية البصر الماخوذ في مفهوم السواد القوي
اكثر مما يترتب على السواد الضعيف ولو كان المقول على اشياء
يكون ترتب الاثر على بعضها اكثر منه على البعض الاخر مقولا
بالتشكيك مطلقا لكان جميع المحمول على السواد القوي و الضعيف
كالشيء والموجود والممكن وغيرها من المفهومات مقولا عليها

بالتشكيك اذ يصدق عليها انها مقول على اشياء بترتب الآثار على
بعضها اكثر منه على البعض الآخر اقول نعم لكنها مسامحة مشهورة
ولما انه لا يحتج للاشتداد في الوجود مطلقا فانما هو على سبيل
التفنن بناء على ان الشدة والضعف من خواص الكيف كما في الكلام
في صحة على سبيل تشبيه الوجود بالبياض مثلا فانه اذا كان اشد
كان اثره وهو تفريق البصر اكثر مما اورده من النقض بقوله و
المقول على اشياء يكون ترتب الآثار على بعضها اكثر منه
في البعض الآخر لان ترتب الآثار في صدق الوجود باعتبار نفس الوجود
بناء على ما هو المشهور من ان الوجود مبدأ الآثار بخلاف سائر الكلي
لان ترتب الآثار على افراده لا على وصف الامكان الشيء
لان الماهية المشتركة بين اشياء لا تقبل التفاوت واما الخلاف الذي
بالاولوية والاقدمية فقد ادعوا الضرورة في نفسه وهو حق
والمنبه على نفي الاولوية والاقدمية هو ان الذاتي غير مجعول
بالضرورة اي لا يمكن ان يصير الانسان مثلا انسانا او حيوانا بسبب
الغير واما نفي الاختلاف بالشدة والضعف فلان الاختلاف
بالشدة والضعف في المفهوم الواحد قد عرفت انه باعتبار
ان هذا المفهوم يتحقق في ضمن بعض افرادها اكثر منه في ضمن
بعض آخر اما اكثر تحقق مفهوم واحد من حيث العروض في ضمن
ما يقتضي العقل بصحته بعد التفتيش المعنى الذي ذكرناه انما
اكثرية تحقق مفهوم واحد من حيث العروض مفهوم له لا بعض
تحققه من حيث الذاتية مفهوم لا يتصور له الا بان يكون ذاتيه

لبعض افراده اكثر مما هو ذاتي لبعض آخر بان يكون مثلا جزء لبعض
افراده مرة وللبعض الآخر مرتين وانت تعرف بادنى التفات
ان كون الشيء اشياء وجزء الشيء مرتين غير معقول فان قلت
لم لا يجوز ان يكون مفهوم واحد ذاتيا لافراده ثم يترتب بعض
على تلك الافراد من حيث العروض بالشدة والضعف فيكون ذلك
الشيء مقولا عليها بالتشكيك لا بد بنفي هذا من دليل قلت
فيكون مقولا عليه بالتشكيك على افراده من حيث العروض لا من
من حيث الذات وكلامنا في صدد نفي التشكيك بهذا الوجه الذاتي
بل ليس مقصودنا الا ان الذاتي من حيث انه ذاتي لا يكون مقولا
بالتشكيك واما اذا كان ذاتي الشيء عارضا باعتبار فلا ينفي
التشكيك عنه بهذا الاعتبار بل قول الشيء على نفسه وغيره
بالتشكيك من حيث العروض واقع فان الوجود مقول على
الواجب مفهوم الموجود بالتشكيك بالاولوية والاقدمية
فان قلت من قواعدهم المقررة ان ما يحمل على العام
والخاص كالجسم المحمول على الحيوان والانسان يكون حمله على العام
اولا وعلى الخاص ثانيا فيلزم ان يكون الذاتي المحمول على
العام والخاص كالجسم بالنسبة للعام كالحيوان والخاص كالانسان
ثانيا فيكون مقولا بالتشكيك قلنا مطلق الاختلاف
في الاولوية لا يكفي في التشكيك بل المعتبر في التشكيك وقوعه
على افراد مختلفة متباينة اقول ما ذكره في تحقيق ان
الذاتي لا يقبل التشكيك بالاشدية منع على الخلط بين

ثانيا
اولا صح

المعروض وعارضه اذ المدعى ان ما هو معروض وصف الذاتي
لا يكون مقولا بالتشكيك على سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع
العقل بمعونة الوهم من السواد الشديد امثال ما ينتزع من
الضعيف ويكون السواد المطلق حينئذ اما لهما اذ قد عرفت
ان الاشدية بهذا الاعتبار وما ذكره انما يدل على ان ما هو
معروض الذاتي لا يختلف مع وصف الذاتية بل على ان وصف
الذاتية لا يختلف بالقياس الى صدق ما هو ذاتي في فرد
وصدقه في فرد آخر وابن هذا من ذاك والذاتية وصف
عرضي ونفي وقوع التشكيك فيه لا يجري حقا وما ذكره
من السؤال والجواب مذكور في الحاشية الجديدة للاستاد على
التجريد وايضا كما انه لا يجوز ان يكون مفهوم واحد ذاتيا لشيء مرتين
فلا يكون الذاتي من حيث انه ذاتي مقولا بالتشكيك كذلك
لا يجوز ان يكون مفهوم عارضا لشيء مرتين ولم يكن العارض
من حيث انه عارض مشككا وكما يصح التشكيك في العرضي من جهة
النوع باعتبار انه ينتزع من الاشد امثال ما ينتزع من الضعيف
من حصص نوعيته فكذا الحكم في الذاتي كما قلنا في
نفس السواد بالقياس الى السوادين الشديد والضعيف من حيث
مطلق السواد اندراج نوعين تحت جنس فتامل ولا يخفى
الخ لا امتناع ان يكون الواجب لذاته فاتحه وفاعلا
اقول هذا انما يدل على ان عروضه في الواجب ليس خفيا دح
ولا يدل على ان عروضه مطلقا كذلك في الخارج الخ

لانها الوجود الخاص اقول فيه بحث لان اللازم فيه يكون
حمليا بمعنى انه يكون بحيث يمتنع عدم حمله على ما هو ملزوم
له وقد يكون انضماميا كما يكون فيما بين مقدم الشرطية
وتاليها ومعنى اللزوم انه كلما تحقق الملزوم يحقق اللازم
معه لا انه يحمل عليه ولا نم ان اللازم لا ينفك في صورة
الثالثة ولا نم تخلف اللازم عن الملزوم بخلاف الصورة
الاولى اذ لا يلزم كون المحمول على الشيء محمولا عليه كما ان الحكم
لا نم ولا نسلم ان اللازم يجب تحقق الصورة الاولى
كون المحمول على المحمول على الشيء محمولا عليه كما ان الكلي لزيد
مثلا مع انه يمتنع حمله على زيد ان قلتم الا انه يقتضي حمل ان
يكون كليا وح يرجع الى الشكل الاول اذا عرفت هذا فنقول
ان كان المراد الاول لم يلزم ان يكون العارض المحمول على المطلق
محمولا على الخاص وقد عرفت انه لا يلزم الا اذا اعتبر حمل كليا
وههنا ليس كذلك لان الحمل العارض على الوجود المطلق حمل
طبيعي وذلك ظ وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان يكون
الوجود الخاص عارضا بل انما يلزم تحقق وصف العروض ولو
في موصوف آخر وايضا لازم الوجود المطلق هو لا يحد
الوجود المطلق ولزومه الخاص لتحقيقه وذلك كان الواقع
كذلك واقول بانا نظر الكلام في الله يحقق المطلق من غير
التقييد بكونه عارضا للمطلق وح يلزم لزوم اللا يحقق المطلق
للخاص وهو بط لوقوع بان لزوم اللا يحقق المطلق الخاص

للخاص انما هو في ضمنه ضمن عروضه للوجود المطلق لا عروضه
للخاص حتى يرد ما قيل اقول فيه نظر اما اولا فلان كلازم لا
الشيء لو كان لازما لذلك الشيء لكان ملزوم متاخرا عنه
لان المتاخر عن الملزوم لازم لكل لازم واللازم لازم لكن
لازما فيكون المتاخر عن الملزوم لازما للملزوم هف ولما
ثانيا فلان لازم وجود المطلق هو المجرد وجود المطلق فلا
يدل على صحة المقدمة القائلة بان لازم اللازم لازم لا
لزوم المجرد وجود المطلق للوجود الخاص وهو كذلك بمعنى
كلما تحقق الوجود الخاص تحقق المجرد الوجود المطلق العارض
اقول ما ذكره في النظر الاول مبني على توهم ان اللازم
لا بد ان يكون معلولا للملزوم وليس كذلك اذ العلة لازمة لمعلولها
فالاولى ان يقال المتاخر لازم المعلول الاول اللازم العلة فلو كان
لازم اللازم لازما لزم ان يكون المتاخر لازما للعلة
واما النظر الثاني فهو ما ذكرنا الشيخ والخلاصة انما
من اختلف في تفسير العلم اقول الامر بالعكس اي الاختلاف
في تفسير العلم ناشئ من اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني
فان القول بالوجود الذهني يصير منشأ الصحة التفسير المذكور
وانكار الوجود الذهني يصير منشأ تفسيره بالاضافة او الصفة
ذات اضافة اذ ليس حصول صورة على هذا الراي واما
بالحصول فلا يصلح سببا للقول بالوجود الذهني كما ان التفسير
بالاضافة ليس سببا لانكاره كيف وقد ... الامام

مع كونه قائلا بالوجود الذهني فسر العلم بالاضافة صرح به
قدس سره في حاشية المطالع الشرح انكره قبل القول
ليس كل من فسر العلم بالنسبة منكر الوجود الذهني فان الامام
ذهب في المباحث المشرقية الى ان العلم عبارة عن الاضافة
لكن بحث في العلم بالاشياء المغايرة للعالم من ارتسام تلك
الاشياء وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم والادراك
والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند حصول الصورة
فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يعقل ذلك
المعقول الا عند وجوده فلا حاجة الى ارتسام
صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة
الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما
اذا كان المعقول غير العاقل امكن ان ذلك العاقل من حيث
هو ان يعقل ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا بد من
ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل من حيث
هو ذات يعقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما اقول
ذلك لان الضرورة حاكمة بان النسبة بين الشيء والعدم الصرف
محال فعلى تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين
العاقل والمعقول لا بد من نحو وجود للمعقول واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن اقول هذا اشارة الى بعض ما ذكرنا واما ما
ذكره بقوله اقول وذلك لان الضرورة حاكمة الى آخر كلامه
فهو مذكور في شرح التجريد وغيره واعلم ان المدعى هاهنا
ليس اثبات الوجود الذهني بل ان الاشياء التي لها وجود

نحو

خارجي وجود آخر يسمى وجودا ذهنيا على ما يشعر به كلامه فكلامه متردد
حيث قال واما ان لها وجود آخر يشترك الى ما ذكرنا فوقه
للمص فثبت القول بالوجود الذهني وتوجيه كلامه بحيث يدل على
انه يحتمل الاشياء اعم من ان يكون موجودات خارجية ام
اي للاشياء وجود ما في الجملة وانما ارتكبنا هذا لان الدليل
انما يدل على ثبوت الوجود الذهني لما لم يكن له وجود اخر خارجا
ويمكن اجراؤه في الموجودات الخارجية بانا نحكم احكاما ايجابية
صادقة على الموجودات الخارجية لا من حيث هي موجودات خارجية
كالحكم على زيد بانه انسان فان زيدا انسان وان لم يكن في
الخارج فيثبت نحو اخر من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي عليه
فتامل قس ص (?) فهل ان لحصار موجودات غير متناهية
اقول الوجود امر اعتباري كما ذهب اليه المحققون فتحقق
كل موجود وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر على
اعتبارات غير متناهية فالحاصل من الموجودات بالفعل
ليس الا متناهيا لكن لا يلزم كون غير المتناهي محصورا
بين حاصرين هذا وهنا اخر وهو ان هيولى الفلك
عندهم اتصفت باعراض غير متناهية متعاقبة موجودة
كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت بصور متعاقبة موجودة
لا الى النهاية كما صرحوا به وهذا الدليل جار فيه لانه يتحقق
بعد الهيولى وقبل العرض الاخير او الصورة الاخيرة اعراض غير
متناهية او صور كذلك محصورة بين حاصرين فالحق على
الفطن ان كون الامور المتسلسلة متعاقبة لا مجتمعة لا يوثر

في استحالة كونها محصورة بين حاصرين اقول في الجواب عنه
ان استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين مشروط
بامرين احدهما وهو المصرح به في حاشية المطالع ان يكون بين
تلك الامور ترتب طبيعي او وضعي وثانيهما ان يكون ما فرض في
طرف السلسلة اي ما فرض حاصرا يكون الترتيب وبين تلك الامور
الواقعة في الوسط كالترتيب بين تلك الامور بشرط ان يكون الترتيب
بينها باعتبار كون بعضها بعد البعض الاخر يجب ان يكون ما فرض
حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان باعتبار العلية
وذلك لان استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين
انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة فاذا كان ترتب السلسلة
باعتبار الاحد اد باق بحاله فلا محذور في كونها واقعة بعد
المعروض الذي هو العلة القابلية وكذا ان كان الترتيب فيما بين
الشروط التسلسل فلا محذور في كونها محصورة بين حاصرين الواجب
تعالى الذي هو العلة الفاعلية وبين المعلول المحض وهكذا لا اشك
ان الهيولى علة قابلية لتلك الاعراض والصورة وتلك الامور بعد
بعضها البعض فيل (?) اقول القايل ان يقول لا اشك ان الوجود هو
من الامور الاعتبارية الانتزاعية واستلزم انحصار الامور الغير
المتناهية بين حاصرين ثم كيف لا وحركة الافلاك عند الحكماء ازلية
فبين كل دورة تعرض في بين الفلك دورات غير متناهية وكذلك
الهيولى الاجسام فانها اعراض غير متناهية بحسب استعداداتها
غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب الاستعدادات وبين الهيولى

استعدادات غير متناهية وكل من كل حال من الاحوال الصفوتي ومنها
احوال غير متناهية لا الى نهاية لك الدورات والاستعدادات والاحوال
غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية فانها يجب ان تكون مجتمعة
على تقدير كون ثبوت وجود فرعا لثبوت آخر لانا نقول
لا نسلم الاجتماع في امتناع كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين
اذ المحصور بين الشيئين كون ما بينهما سواء فرض آحاده واجزاءه متناهية مر
موجودة على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع الا يرى انهم قد تبعوا لون
على امتناع حصول جميع الآنات المفروضة في الزمان بالفعل بأ
على تقدير وجودها بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين حاصرين
ولا نسلم ان حصول اجزاء الزمان والآنات المفروضة فيه ليس
الا على سبيل التعاقب والحق هو ان المحذور هو تعدد الوجودات
اذ الضرورة حاكمة بان الشيء لا يجوز ان يكون موجودا بوجودين
فضلا عن الوجودات الغير المتناهية فان قلت تعدد الوجود
الخارجي ممتنع لا تعدد الوجود مطلقا انا لا نسلم فيجوز كون الشيء
موجودا في الذهن بوجودات متعددة ولا اتصاف بالوجود
الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة المقدمة القائلة بان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود الماهية في الخارج مرة اخرى
بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي في الذهن
الا اتصافه بالوجود الذهني قبل ذلك الاتصاف ومن اتصافه
بالوجود الذهني الاتصاف بالوجود الذهني مرة اخرى وهكذا
وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء موجودا في الاذهان غير

متناهية

متناهية ووجود الامور الغير المتناهية مح لانا نقول الدليل وجود
الغير المتناهي مطلقا مح عند الحكماء بل الحق وجود امور مترتبة مجتمعة
غير متناهية والترتيب بين الاذهان غير لازم مما ذكر قلنا كما ان
وجود الشيء في الخارج مرتين مح كذلك وجوده مرتين في ذهن واحد في آن
واحد مح بالضرورة ولا نسلم ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يقتضي ثبوت
الموصوف في ذلك الظرف فلو كان ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرع وجوده
في ذهن من الاذهان لكان ثبوت الوجود له في هذا الذهن فرعا
لثبوته في هذا الذهن مرة اخرى اذ الموصوف يجب ان يكون موجودا في
ظرف الاتصاف قبل الاتصاف فيلزم ان يكون ذلك الشيء موجودا في
ذهن واحد مرات غير متناهية وهو مح بالضرورة على انه ينتقل في آن واحد م
الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى ولا يمكن ان يلتزم ان
وجوده في علمه تعالى فرع لوجوده في ذهن من الاذهان والا لزم
افتقار الواجب في علمه الذي هو من صفاته الحقيقية الى الغير تعالى
عن ذلك علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا الى قوله والحق هو المحذور
آه اشارة الى بعض ما ذكرناه ويرد على قوله وكذا هيولى الاجسام مح
ان تلك العوارض الواردة على الهيولى من الاعراض الموجودة الآن
وجودها على سبيل التعاقب وليست باعتبار بينها كالوجودات فلا يجب
جعلها من سلسلة الوجودات او كان النقض بها واردا لمرتبة فح ما قبل م ر
في الوجودين من نزاع فلا يتحقق ههنا امور غير متناهية في
الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار ولعل هذا
الكلام بما حققناه آنفا وقوله والحق آه مذكور في حواشي التجريد

الا ان استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين
مربوط بما هو في ... ٢٣

سوى قوله على انا نقول الكلام ويتوجه عليه ان علمه تعالى بالاشياء
حضوري على ما هو المشهور فلا يكون في علمه الواجب بالاشياء وجودات
لتلك الاشياء غير الخارجية تسمى وجودات ذهنية اذ الوجود الذهني
انما هو بارتسام صورة الشيء في المدرك والعلم الحضوري انما هو
بحضور نفس ذلك الشيء المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم و
ذلك يقتضي كون المعلوم موجودا خارجيا او موجودا ذهنيا
لكن في ذهن آخر هذا ان اريد بوجوده في علم الله تعالى انه صار موجودا
ذهنيا من جهة علمه تعالى وان اريد به انه يلزم ان يكون تصديقه تعالى
بوجوده يقتضي صدقه وصحته ان يكون ذلك الشيء موجودا فلو كان وجوده
في ذهن آخر لزم افتقار صدق علمه تعالى الى الغير ويتوجه ان ذلك
غير قبيح بل واقع اذ صدق علمه تعالى ان زيدا قائم او كاتب مثلا
موقوف على كونه معلوما ويكتب بناء على ما هو المشهور من كون العلم
تابعا للمعلوم وكذا يتوقف علمه تعالى بوجوده في ذهن زيد موقوف
صدقه على وجود زيد في الخارج وادراكه وكل منهما يتوقف على اسباب
شتى فتامل الشارح على انا نصرح بالوجود الخ اقول فيه نظر قيل
اذ للمعترض ان يقول القدر المسلم هو ان الحكم الايجابي عبارة عن
ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده له فاللازم من صحة الحكم الايجابي
على المعدوم ليس الا ثبوته لا وجوده ولو بني الكلام على عدم الفرق
بين الوجود والثبوت لم يكن مرتبة اخرى من الجواب بل يرجع
الى الجواب الاول والقول بانه يجيء في الشرح بقوله هذا تحقيق ان نزاعهم مع
الحكماء انما هو في تفسير لفظ الوجود وانهم يعنون بالثبوت [illegible]

بالوجود

بل ايراده ما [illegible]

والحق بالاجع الايراد المذكور وكان حاصل الجواب الاول ان مرادنا بالوجود هو الثبوت
فاذا ثبت كونه ثابتا ثبت كونه موجودا وحاصل الثاني انه لو نوقش
في هذا القدر نبدل بالوجود بقدر الجوابين على انه جعلهم الثبوت
اعم من الوجود انما هو نزاع لفظي في تفسير لفظ الوجود لا بحسب المعنى
وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتدبر الشارح بالصفة الوجودية التي
هي غير الوجود اقول هذا التخصيص وان كان يدفع الايراد المذكور لكن
لو اورد السؤال بالصفات السابقة على الوجود لا يندفع بالجواب
والحق في الجواب ما افاده الاستاد من ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت
المثبت له سواء كان ذلك الثبوت متقدما على ثبوت المثبت له او متاخرا
عنه كالوجوب والاحتياج والامكان او عينه كنفس الوجود بقيل لا يقال
ويجب ان يخصص الدعوى بغير مستتبعات الوجود كالوجوب والامكان
اذ الاتصاف بها ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر بالعكس فان الشيء
ما لم يصر واجبا لم يصر موجودا واما الامكان فهو متقدم على وجود
الممكن بمراتب على ما قررنا في موضعه اقول هذا ما ذكره الاستاد في
حاشية التجريد الشارح سواء كان مع تلك الصفة او قبلها او مثل
اقول او بعدها كما مر اقول تمام ما في هذه الحاشية مستفاد من كلام
الاستاد قدس سره ويمكن الاعتذار عنه ايضا بان المراد من الثبوت هنا
ما ليس السلب جزء مفهومها واراد بالسلب ما هو معتبر في مفهوم سالبة
المحمول لا المعدولة لانه يصدق المعدولة الموجبة تستدعي وجود الموضوع
كالمحصلة بمسك الى ما ذكرنا قوله فانه يرجع الاتصاف بما هي سلوب الخ
اقول لا يذهب عليك انه لو ردد في الثبوت في قول السيد ثبوت الصفة
فرع بانه ان اريد الثبوت الخارجي فيقتضي ثبوت الموصوف في الخارج وان اريد الثبوت
ان م

الذهنى كان استدلالا بالشى على نفسه سقط الاعتذار المذكور
بل الصواب ان يقال لو اريد السوق فى الجملة من غير تقييد بالخارج او
الذهن من غير تحقيق تعميمه وتناوله الخارج والذهن لا يخفى عليك
ان بهذا الاعتبار يندفع النقض المذكور فى الشرح ايضا اذ كل
موجود فى الاعيان فهو متخصص اه اقول ان اريد المتخصص عروض التخصص
فالكبرى على راى من يقول بوجود الطبايع فى الاعيان فانا نرى مجموع
المعروض مع التخصص فالصغرى ممنوعة والاستدلال الا هو ان لا يخصص الذى
معه وجه بها بوصف الكلية وصار الحاصل انا نعلم ان الطبايع الكلية
بوصف الكلى موجودة وليست فى الخارج فلا بد ان يكون موجودة فى الذهن
قدس سره ولا يخفى تركيب قياس هذا المراد آخر على المستدرك بانه لو
دل ذلك لزم انتفاء الكلى مطلقا الشارح مطابقتها لما فى كل
واحد واحد لا يظهر ان يقال المطابقة لكل واحد واحد كما هو المشهور
والتفسير الذى ذكر فى الحاشية بمعنى ان كل واحد واحد اذا حصل فى
الذهن لا يحصل منه الا هي لما نقلناه من المشهور ولعله اراد بما فى كل
واحد واحد حصصه الموجودة فى الاشخاص قدس سره فيعنى ان كل
واحد واحد فى المطابقة فى كلام القائل بما ذكره الشارح فى تفسير الكلية فى
ذيل قوله والحق انه يحتاج ان يرد عليه النظر المذكور فتامل والحاصل ان
مدار اندفاع الاعتراض على ان يجعل المعنى المطابق لكثيرين صورة مطابقة
لتلك الكثيرين فالشارح جعل قيد آخر فى تفسير الكلية غير المطابقة وجعله
قدس سره قيدا معتبرا فى مفهوم المطابقة وظاهر ان هذا اولى وكان المحصل
منع كون المطابقة بهذا المعنى فى الجانبين فتدبر الشارح لان بعض
الجزئيات قد يكون مطابقا للبعض فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى لحقيقته

فى الجزئى ايضا وايضا لو فسر الكلية بهذا المعنى لجاز وجود الكلى فى الخارج
لان تلك الجزئيات المطابقة لجزئيات آخر موجودة فى الخارج وايضا
الصورة العقلية للكثيرين الموجودين فى الخارج تقتضى مطابقة كل
واحد من تلك الكثيرة الموجودة للشارح فالجواب عن المعارضة جوابا عن
اصل الدليل ايضا قدس سره كخطين متساويين قبل الاول
لقائل ان يقول معنى مطابقة الصورة الذهنية لما فى كل واحد
من الكثيرين هو انه اذا حصل من كل واحد واحد منها فى الذهن يكون
نفس تلك الصورة ولا شك ان المطابقة بهذا المعنى بين الخطين
المتساويين فى جميع الصفات والعوارض غير متحققة اذ ليس الصورة الحاصلة
من احدهما عين الآخر بل هو الصورة الحاصلة من الآخر وليس هذا
معنى المطابقة وكل ما فى كل واحد من الكثيرين ليس مطابقا للاشياء
بالمعنى الذى ذكرناه اذ ليس الصورة الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا
فى الذهن عين واحد منها وان كان الصورة الحاصلة من كل منهما
عين الصورة الحاصلة من الآخر فان قلت لا شك ان المعتبر فى الكلية
هو المطابقة لكثيرين وما فى كل واحد واحد من افراد الانسان مثلا امر
او ما فى كل منهما هو الانسانية وهو واحد فلا يلزم من مطابقة
الصورة الذهنية لما فى كل واحد منهما كليتها قلنا الانسانية
التى فى زيد غير الانسانية التى فى عمرو فى الخارج وليست واحدة الا
فى الذهن وذلك لان الانسانية التى فى زيد فى الخارج عين زيد والتى
فى عمرو فى الخارج عينه اقول هذا هو الذى ذكره قدس سره فى توجيه
كلامه فحاصل كلام المحشى ان المعنى ان كل واحد واحد اذا حصل
على ما بيناه وفصلناه وقد فصل السيد اسكنه الله فى جنة الجنان
وقد ذكره السيد

في حواشيه على شرح التجريد الجديد الى بالاعتبار انها ذات مثالية
لدى ما صدقه في الوجود قيل اقول هذا مما اتفق عليه كثير من الفضلاء
بل من الحكماء وفيه نظر لانه لو كان المعتبر في مفهوم الكلي ان لا يكون متاصلا
في الوجود لما كان للنزاع والخلاف في ان الكلي موجود في الخارج ام لا محال
مع انهم جعلوا اثبات الكلي ووجوده الا في العقل من امهات العلوم
واستدلوا عليه بدلائل وبراهين فالواجب ان يفسر الكلي بوجه يحتمل مفهومه ان يجب
ان يكون موجودا الا في الذهن ثم ابرهها يعني انه لا وجود له الا في الذهن
ولكن ما ذكر في الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان فهو متشخص
مستدرك لا حاجة اليه ثم اعلم ان الشيخ السيد قدس سره ذهب في بعض
تصانيفه الى ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو فرض ... يمكن
عروضها الاشخاص الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في
واحد باوصاف متقابلة ولا للصور العقلية لان كل واحدة منها صورة
جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة او بصدق على الصور العقلية
والتحقيق على ما افاده بعض المحققين هو ان الصورة المتشخصة الذهنية
ليست كلية بل الكلي هو الطبيعي الحاصل في الذهن لانه هو معروض
التشخص الذهني فاذا لاحظنا زيدا من حيث انه انسان فههنا
ثلاثة امور زيد وهو متشخص خارجي ليس بكلي وهو معنى الانسان من حيث
هو صورة متشخصة ويعرض التشخص الذهني وهو ايضا ليس بكلي لانه
صورة جزئية في نفس جزئية ومفهوم الانسان مع قطع النظر
عن تشخصه الذهني وهو كلي مشترك بين كثيرين يعني انه لو وجد في
الخارج في مادة زيد كان عين زيد وان وجد في مادة عمرو كان عين عمرو
وقال المحقق في شرح الاشارات اقول الانسانية التي في زيد بعينها

التي

التي في عمرو والانسانية المتناولة لهما معا هي التي في كل واحد منهما فالتي هي فيهما
معا لان الموجود منهما في احدهما لا يكون عينها الجزئيات منهما فهي انما يكون
في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة
في عقل زيد مثلا جزئية ومن كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية
ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة
صالحة لان تكون كثيرة لان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص
حصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ذهنه
دين حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها هذا كلامه
والدليل على ان مراده بالانسانية المشتركة هي الانسانية الحاصلة في
الذهن مثلا مع قطع النظر عن تشخصها بالتشخص الذهني هو انه قال
ان الانسانية المدركة تلك الصورة وحدها ولا شك ان المدرك والمعلوم
هو مفهوم الانسان لا صورته لانها علم لا يترتب عليه كثرة ولا معلومية
وانه ما هي بخصوصية المادة عين الشخص هو مفهوم الانسان
لا صورته العقلية وهو كلي ولو فسر الكلية بحيث يصدق على
الصورة العقلية الشخصية لزم ان يكون شيء واحد من جهة
واحدة جزئيا وكليا او القول بان الصورة العقلية من حيث
انها صورة متشخصة في نفس متشخصة جزئية ومن حيث انها مطابقة
لكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئيا
وكليا بل من جهتين ولا محذور فيه مدفوع بان الاختلاف
بهذا الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين اذ شرط الاختلاف في نفس
المتقابلين والاختلاف المصحح لصدق المتقابلين يجب ان يكون
عين الاختلاف في المتقابلين او كان الاختلاف في نفس المتقابلين

هذا المفهوم من قول المحقق لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص حصل ذلك الشخص منه

كما افاده بعض المحققين بان المفهوم ... بالتشخص الذهني ... مع قطع النظر ...

كما في صدق قضية الجاز صدق جميع المشتقات كلها على شيء واحد مثلا
نقول على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا وكاتبا فان صدق
الكاتب عليه من حيث علم الكتابة والكاتب عليه من حيث عدم قيام
الكتابة فالجهتان مختلفتان فان قلت مفهوم الانسان كما ليس في الخارج
متشخصا كذلك في الذهن ليس بمتشخص لان عند حصوله في الذهن
ليس هو متشخصا لان عند حصوله في الذهن يكون قائما بالذهن الشخصي
ومتشخصا بالتشخصات الذهنية فلم يصح قولكم ان الكلي موجود في الذهن
لا في الخارج مع ان مطلق الوجود يخصص قلت وان كان الحاصل
من الانسان في الذهن في الواقع متشخصا لكن الذهن اذا لاحظه من حيث
انه انسان لا يلاحظ معه شيء من تشخصاته اصلا فهو في هذه المرتبة
من الوجود الذهني خال عن التشخص وان كان في الواقع متشخصا وتوضيحه
هو انا اذا لاحظنا زيدا مثلا من حيث انه انسان فلم يلاحظ في هذه المرتبة الا
المرتبة الا مفهوم الانسان الذي ينظر في زيد ويجعله آلة لملاحظته
ولم يلاحظ في تلك المرتبة قيامه بالذهن وتشخصه به متى نظر ثانيا اذا
نظرنا الى الانسان الحاصل في الذهن من حيث حصوله في الذهن يكون
الحاصل في ذهننا هو الصورة العقلية الذهنية الشخصية ويكون
منظورا اليه ولا يكون آلة لملاحظة غيرها فالكلي هو ما ينظر به
في زيد والصورة العقلية الجزئية هي ما ينظر فيها لذاتها ولا يمكن
آلة لملاحظة زيد فالمفهوم بما قررت عند التحقيق هو ان الكلي
مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص وهو المعلوم والجزئي هو
صورته العقلية التي هي العلم اندفع اشكال يرد على الحكماء القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن وهو ان مفهوم الانسان مثلا اذا حصل

في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر لانه مفهوم الانسان اذ المراد بالجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج
وهو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلى طريقة
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج
الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك
على هذه الطريقة الا مفهوم الانسان الذي هو موجود في الذهن
وقائم به ومعلوم اه وعلى هذا التحقيق الموجود في الخارج الذي هو علم
وعرض هو تلك الصورة العقلية الشخصية ومفهوم الانسان كلي
وجوهر ومعلوم وصورته الشخصية جزئي وعلم وعرض وموجود
في الخارج اذ يترتب عليها الآثار والاحكام واقلها اتصاف النفس
بكونها عالمة وما قيل في الجواب عن هذا الاشكال من ان وجود العلم
في الخارج غير مسلم وعدهم اياه كيفا الا على سبيل المسامحة
فما لا يلتفت اليه اذ تصريحاتهم وتنصيصاتهم على ان العلم من الموجودات
الخارجية اكثر من ان يقبل التاويل كيف لا والضرورة قاضية
بان العلم من الاشياء التي يترتب عليها الآثار والاحكام فهو
بالموجود الخارجي اشبه واوضح ما قيل بناء على الفرق بين العلم
من ان صورة مفهوم حيوان مثلا اذا حصل في الذهن فهو
تقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو
عرض جزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية
وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان

الحاصل في الذهن وهي كلية بجوهر قريبه مع هذا فنوع اذا الكلام
مع الحكماء القائلين بقيام الصورة الذهنية بالذهن النافين
لثبوت الصورة مغايرة لمفهوم الحاصل في الذهن اقول معنى كلامهم
ان الكلية تعرض الطبايع باعتبار انها صورة عقلية بالنفس مطابقة
غير متاصلة في الوجود ومطابقة لكثيرين هل له وجود في الاعيان
بالمعنى المذكور والخلاف في وجود الكلي يرجع الى ان ما يعرض له
الكلية باعتبار انها صورة متحققة غير متاصلة في الوجود مطابقة
لكثيرين هل له وجود في الاعيان لكن لا بهذا الاعتبار المذكور بل باعتبار
آخر ولا شك في ان هذا الخلاف معقول متصور ثم لا يخفى ان نظر
هذا الكلام من الشيخ يدل على انه يفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار
لا بالذات حتى يصح منه حمل كون الطبيعة ذاتا شاملة على الطبيعة
فيكون موافقا للمذهب المحقق وهذا مؤيد لما نذكره مما ذكر على ما نقل
على ما نقل عن السيد المحقق من ايرادات الشارح الجديد للتجريد عليه والجواب
عنه وتحقيق المقام فيه مذكور في تعليقاتنا على التجريد كذا قوله ولو فرض
الكلية الى من جملة ايراداته وما نقل من الجواب عنه ففي كلام الاستاد
المحقق وما اورد عليه والجواب عنه مذكور في تعليقاتنا مع
ايراداتنا على الجواب المنقول والجواب الحق عن ايرادات الشارح المذكور
لا نطول الكلام بنقله ومن اراد الاطلاع عليه فعليه بمطالعتها
وما ذكره في حل الاشكال المذكور دفعه ان الطبيعة لما لها في الذهن
وجود الا في ضمن الصورة الشخصية على هذا الراي فاذا كان الصورة
الشخصية موجودة في الذهن بوجود خارجي باعتبار صفات

النفس فالطبيعة ايضا موجودة في الذهن بوجود خارجي ففي الكلام
ان ما هو الموجود في الذهن بوجود ذهني و في الخارج ما هو وما نقل
من الجواب فهو كلام الاستاد والقول بالمسامحة منه مبني على ان
له دلائل دالة على ان كلامهم لو حمل على الحقيقة كان فاسدا وقد
بينه رحمه الله في الحواشي الجديد للتجريد والمطالع ومن اورد عليه
فينبغي ان يورد على ادلته وبعد تمام الادلة لا مجال للتوجيه كلامهم
سوى التزام المسامحة لما ذكره غاية التوجيه من قبلهم ولا يرد
عليه شيء وكتب السيد المحقق بان العلم ليس موجودا خارجيا
حقيقة نعم قد يطلق عليه الموجود في الخارج بمعنى انه حاصل
في الذهن بنفسه لا بصورته فانه قال في حاشية المطالع لا يقال هذا
انما يتم في الموجودات الخارجية دون العلوم فانها موجودات
ذهنية لكونها صورا عقلية وايضا عرف الجوهر بماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في الموضوع وقالوا فايدة اذا وجدت ادخال الصور
الجواهر في تعريف الجوهر فانها وان كانت باعتبار وجودها في الذهن
في الموضوع وكان عرضا ولكنها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع وجوهرا فلو كانت صورة الحيوان مثلا موجودة في الذهن
بحسب الوجود الخارجي كوجود البياض في الجسم وهو بهذا الوجود محتاج
الى الموضوع فلم يصدق انها اذا وجدت كانت لا في موضوع
وايضا لو كان العلم بالحيوان موجودا في الذهن بالوجود الخارجي
وكان عرضا باعتبار هذا الوجود فلو كان جوهرا ايضا بناء على اتحاد
العلم والمعلوم بالماهية لزم ان يكون شيء واحد عرضا وجوهرا
معا باعتبار وجوده في الخارج وذلك غير جائز وقال الشيخ في الشفاء

قبل

الشفا بعد ما حقق ان الصورة الحاصلة من الجوهر في العقل جوهر فان
قد جعلتم ماهية الجوهر [illegible] جوهرا [illegible] فنقول
انا منعنا ان يكون ماهية شيء يوجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة
عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع وفيها يحتاج الى موضوع ع مكا
البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودا
في النفس لكن منها انتهى وايضا لو كان العلم بالممتنعات موجودا في الخارج
والعلم يتحد مع المعلوم في الماهية كانت المعلومة الممتنعة الوجود
في الخارج موجودة في الخارج هف وقد ذكره قدس سره عند نقل الملخص
والموجود في الذهن موجود في الخارج في جواب سؤال اورده ان اردت
قيامه به في العين اي قيامه به بحسب الوجود العيني فلم وانما يكون كك
ان لو كان موجودا في العين وذلك منقول عن المحاكمات قال قلت
ما ذكرتم كله انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة العلمية في الخارج
وجودا خارجيا اصيلا بحيث يكون مبدأ الآثار المطلوبة ونحن لا نقول
به وقلت فح يرجع النزاع لفظا او نقول ايضا لا نمنع وجودها
العيني الذي يترتب عليه الآثار الخارجية بل هذا الكيف له وجودا
ذهنيا اذ لم يصدق عليه حد الوجود الخارجي هنا وما ذكره من ان
الضرورة قاضية بان العلم يترتب عليه الآثار ان اراد ان له مدخلا
في ترتب الآثار في الجملة فذلك لا يقتضي وجوده خارجيا كيف وكثير
من الامور الذهنية والاعدام كالعلة الغائية وعدم المانع و
المعدوم مثل الامكان مما له مدخل في حصول المعلول في الخارج وان لم
تم بل هو محل النزاع وما نقله من الجواب بقوله والجواب شارح التجريد
وما اورده عليه كلام الاستاذ قدس سره اي لو كان تصور

الشيء

الشيء مستلزما له اقول استلزام حصول الشيء وجوده في الذهن غير
مذكور فيما مر الا انه مقدمة مسلمة عند القائلين بالوجود الذهني
وايضا سيوقف الكلام على ان الحاصل في الذهن قائم به وهو ايضا مما يقولون
به فبنا المعارضة على المقدمتين عندهم هذا ولا يخفى ان لو حمل كلام
الملخص على ما حمله عليه قدس سره لكان ذكر الكلية لغوا والاظهر ان يقال
انه معارضة للدليل المذكور على ان الحقائق الكلية موجودة في
الذهن قال الشهاب لا نعني بالحار الا ما حصل فيه
حرارة فيلزم لقائل ان يقول الحار ما قام به الحرارة فلا نلزم
ان يكون الزمان حارا لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع
الصفات المتضادة الحاصلة فيه من الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة الى غير ذلك من الصفات المتضادة الحاصلة فيه بل
الحار ما قام به الحرارة والحصول اعم من القيام نعم لو بني الكلام على ما هب
اليه الحكماء من ان حصول الاشياء في الذهن على طريقة القيام تم
الكلام اقول هذا الكلام مما ذكره السيد في التجريد ورد عليه الاستاذ
بانهم صرحوا بقيام الصورة العقلية بالذهن فهذا الجواب لا يجوز من اصحاب العقليات
ما صرحوا به ولا يمكن دفع الايراد عنهم به قدس سره انما التضاد
في الاعيان الجزئية اه قيل الحق انه يمكن توجيه هذا المنع بوجه
اخر يشعر به قول الشارح لعدم تعاقبهما على موضوع واحد وهو
ان لا تضاد بين الطبائع الكلية اذ من شرائطها اما التضاد
التعاقب على موضوع واحد وعدم صحة الاجتماع والامور الكلية
لا وجود لها في الخارج من حيث انها كلية حتى ينظر في حصولها هل
هو على سبيل التعاقب فلا تضاد بينهما محقق فافهم اقول معنى

ان بين الحرارة والبرودة

والاجتماع ووجودها في الذهني لا يجب ان يكون على سبيل التعاقب

كلام قدس سره ان التضاد والتعاقب فى الموضوع انما يعرض الطبايع
باعتبار وجودها العينى ولا يعرضها باعتبار وجودها الظلى فلا يلزم
من عروضهما لها بالاعتبار الاول عروضهما لها بالاعتبار الثانى وهذا
هو ما ذكره هذا القائل لما دنى تغير فى العبارة والتعبير فتامل ثم لا يخفى ان
ما ذكره انما هو على راى من يقول بحصول الاشياء انفسها فى الذهن
قدس سره فان اريد بالصور نفس الماهيات الموجودة بالوجود
الظلى اقول لا يخفى انه يمكن حمل كلام المص والشارح على هذا المعنى بان يكون
مرادهم من الصورة الذهنية الماهيات الموجودة بالوجود الظلى فيندفع
ما اورده على الشارح فتامل لا خفاء فى ان المدعى ان للاشياء وجود
اخر آه   قدس سره لا خفاء فى ان المدعى ان للاشياء آه اقول
ما مر من دليل الوجود الظلى الذهنى لو تم لدل على ان للاشياء التى
ليس لها وجود فى الخارج وجودا فى الاذهان فما ذكره قدس سره محمول
على ان المتبادر منه هى الماهيات المعقولة لا اشباحها المخالفة لها
فى الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام المص والشارح على مذهب التحقيق ممكن
فان قولهما ادراك الحرارة عبارة عن حصول صورتها فى الذهن
معناه ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول عينها باعتبار الوجود
العينى كما اشار اليه قدس سره بقوله فى هذه الحاشية قلنا حصول
عين الحرارة والبرودة تقتضى ذلك اى حصولها فى الموجودين
بالوجود الاصيل والقائلون بحصول ماهيات الاشياء فى
الذهن لا يقولون ان ماهيات الاشياء حاصلة فى الذهن بوجودها
العينى واما القول بالمثال والشبح فما ذكره فى الحاشية المصدرة
بقوله اذا احمل مراد القوم فلا مجال له فى كلام الشارح على القول بالشبح

اى حصولها م

محل م

على ما هو المشهور قبل اقول ومما يرد على الجواب ايضا ان ليس
المفروض ان للموجود فى الذهن ليس ماهية الحرارة بل شبحها
وللموجود فى العين ماهيتها حتى يلزم ان لا يكون للمنسوب اليه
الوجودين شيئا واحدا بل المفروض على ما هو ما ذكره الشارح
هو ان الموجود فى الذهن هو ماهية الحرارة الا ان وجودها
فى الذهن ليس عبارة عن قيامها بالذهن بل هو عبارة عن قيام
شبحها بالذهن فالمنسوب الى الوجودين واحد وهو ماهية الحرارة
وليس من يقول بقيام الصورة بالذهن يقول بوجود تلك
الصورة فيه حتى يلزم عليه ان يكون للموجود فى الخارج شيئا
وللموجود فى الذهن شيئا آخر بل القائلون بالصورة يقولون
ان قيام الصورة بالذهن بحسب الخارج وهو عبارة عن وجود
عن وجودها اى الصورة فى الذهن ووجود الصورة فى الذهن
عبارة عن قيام صورة اخرى منها بالذهن لا عن قيامها به ولعل
ما ذكره قدس سره فى الجواب فهو حق وتلخيصه ان وجود الاشياء
فى محالها تتصور على وجهين وجودها فيها وجودا غير
اصيل اى وجودا لا يترتب عليها الآثار ووجودها فيها
والاحكام ووجود الموجودات الذهنية فى الذهن من القسم الثانى
اى وجودها فى الذهن وجود غير اصيل لا يترتب عليها الآثار
والاحكام فلا يلزم من وجود الحرارة والبرودة فى الذهن
كون الذهن حارا او باردا وانما يلزم ذلك ان لو كان
حصول الحرارة والبرودة فيه وقيامها به حصولا اصيلا

لان الذهن موجود فى الخارج ويكون من الامور الخارجية م

بالوجود الاصيل اى وجودها فيه وجودا يترتب عليها الآثار ... م

يترتب عليه الآثار والاحكام كحصول السواد بالجسم والشجاعة
بالنفس وهو تم وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه الاشكال بلوازم
الماهية وصفات المعدوما بان يقال هذا الجواب مخصوص بما
اذا ادعي فيه لا تعقيد مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية
او صفات المعدوما كالامتناع وامثاله بان نقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية
والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي
عنه بهذا الجواب لو لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا
بها من احكام المتعلقة بوجودها العيني وذلك لما عرفت من ان
المراد بوجودها الاصيل وجودها في محالها وقيامها بها قياما
يترتب عليه الآثار لا وجودها في حد ذاتها في الخارج ولا شك
ان وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن وقيامها بها
فيه قيام يترتب عليه الآثار ان يكون قيام تلك اللوازم في الذهن
وحصولها فيه ايضا بحيث يترتب عليه الآثار ان يكون قيام تلك
اللوازم وبالجملة حصول الصفات لغير الذهن لا بد ان يكون حصولا
يترتب عليه الآثار واقله اتصاف المحل بتلك الصفة واما
حصولها في الذهن فقد يكون حصولا لا يترتب عليه الآثار
كحصول الشجاعة للنفس وهذا الحصول الذي هو وجود اذهنيا
ولا بد للصفة من حيث حصولها هذا النحو من الحصول انها

كالزوجية والفردية

جواب لقوله لو تشبث

موجودة في الذهن وقد يكون حصولا لا يترتب عليه الآثار
اصلا كحصول الحرارة والبرودة في الذهن وهذا هو الوجود
الذهني اقول المذهب المشهور في حصول الاشياء حصول
صورها في الذهن انحصر في مذهب التحقيق وهو ان ماهيات
الاشياء تحصل في الذهن بان يكون قائمة به ومذهب الشيخ
وهو ان الماهيات لم يحصل في الذهن حقيقة بل اشباحها وامثالها
وحصولها في الذهن مجاز عن قيام اشباحها بناء على ما نقل المحققين
مذهبهم ولما لم يمكن حمل كلام الشارح على الاول تعين حمله على الثاني
نعم ههنا مذهب ثالث ذكره شارح التجريد وهو ان الاشياء
حاصلة في الذهن بانفسها وكانت هناك كيفية قائمة بالذهن
ويمكن كلام الشارح عليه لكنه غير مشهور بل الظاهر انه من مخترعات
الشارح المذكور وقد ذكره في توجيه مذهب القائلين بحصول الاشياء
بانفسها في الذهن فكيف يتيسر توجيه مذهب الشيخ بذلك
وقد رد عليه الاستاد والسيد بانه جمع بين مذهب التحقيق
والقول بالشبح وقد رد عليه الاستاد في الحاشية واما ما ذكره
بقوله وملخصه ان وجود الاشياء في محالها منحصر في وجهين
الخ فمذكور في شرح التجريد ولا اشكال بلوازم الماهية وصفات
المعدوما كالامتناع مما اورده شارح التجريد والدفع الذي
ذكره من كلام الاستاد المحقق الشارح اي ولا نم قبول
الذهن لهما معناه لا نم قبول الذهن بعين الحرارة والبرودة اي لا نم
ان الذهن قابل لهما بوجودهما العيني على ما اشار اليه قدس سره
او لا نم قبول الذهن لهيئتهما بناء على حمل الكلام على القول بالشبح

حل م

فلا يرد ما قيل انه اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون النفس قابلة
لها ولا حاجة الى التكلف بالجواب بان المراد من عدم قبولهما عدم
انفعالها اقول هذا لا يصلح سندا لما ذكره اذ تمثل ارتسام
الاشياء في العقل الفعال ارتساما خارجيا بل وجود الاشياء فيها
وجود ذهني اقول هذا سهو فكانه لم ينظر الى الحاشية التي
نقلها بعض ذلك الاحتمال فيها واما وجودها في الامور الغائبة
عنا وجود اعيانها اصلا وليس بذهني فانه صريح في ان مراده بل
من الوجود في الاشياء الغائبة الوجود الخارجي وكلام المتن ايضا
صريح فيه فان قوله او في شيء من الموجودات الغائبة الوجود الخارجي
عطف على قوله قائمة بنفسها بحسب المعنى ولفظ موجودة المذكورة ثم
ثمة مقدرة ههنا ولا شك ان معنى الوجود العيني وكذا ههنا
الشيخ فلم يذهب الى ان لها صورة قائمة بنفسها قيل اقول ليت شعري
ان هذا القائل كيف من ابن حنبل نقله الحق ففي نقل كثير من كبار الحكماء
والعظماء من افلاطون انه اثبت في الطبيعة للطبائع الكلية
وجودا مجردا ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى
في اسحاب الفهم ما قال الشيخ في الهيات الشفاء في بيان مذاهب القدماء
الاقدمين في المثل والتعليميات واول ما اشتغلوا عن المحسوس الى المعقول
تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين
في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس مع انسان معقول مفارق
ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق
وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة
مفارقة هي المعقولة واياها يتعلق العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد

وفي اول ج ٢

وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه
واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان
في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا مشتركا موجودا
يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس
المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق وقال الامام الخالص
في بحث الاحدى والعشرون في المثل المنقولة عن افلاطون انه لا بد
لكل طبيعة نوعية من شخص باق وامد تجاذبي وقد نقضنا هذا القول
في باب الوجود كما عرفته وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك
في وجود هذا الانسان فالانسان الذي هو جزء من هذا الانسان
موجود والانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة
العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص
وهذا الانسان المجرد فهو وان اختص بالحد عند
فساد هذه الاشخاص الجسمية فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض
هذا كلامه ثم نقل الجواب عنه وادلة ارسطو على بطلانه واشباه
ذلك في كتبهم كثيرة فمنع هذا الشيخ الفاضل التتبع اقول ما ذكره
هذا الفاضل الان توجيه ما ذكره الشيخ المنقول ونقل عنه في
المواقف نفسه فلا التتبع اليه اولى من نسبته الى الفاضل
قدس سره هذا الكلام مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف
للوجود اقول الجزم على بناء السؤال على هذا التوهم ملحوظ
من اللفظ لا يلائم توجيه السؤال بما ذكره بقوله فان قيل
ان السؤال المذكور في الشرح كالانطباق على هذا الشرح هذا قيل
المراد بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام فلا يرد عليه ما قيل

الا م

وفي بعض النسخ لم يوجد كلما بل فيه بدونها

بتبادر

من انها ان اريد بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام فالمنع
الذهني مصدر لمطلق الاثار والاحكام كالمعقولات الثانية
وان اريد بالاثار والاحكام الخارجية لزم الدور وكذا لا يترتب على الكون
الذهنية من حيث انها موجودة ذهنية اثر اصلا وانما يترتب
الاثر على العلم وهو من الموجودات الخارجية على ما قررنا مثلا
الكلية اذا حصلت في الذهن لا يترتب عليها من حيث انها موجودة في
الذهن اثر اصلا نعم يترتب على صورتها الشخصية التي هي العلم
اثر فان قلت كان الكلية مثلا وجودا في الذهن عند تعقلها
كذلك لها وجود للكلي عند وجود الكلي في الذهن وليس هذا الوجود
وجودا خارجيا لها بل هو وجود ذهني لها وقد صرح المحقق الدواني
بان وجود لوازم الماهية لها في الذهن وجود ذهني لها ولا شك
انها منشا للاثار والاحكام وانها اتصاف المحل بها فالوجود
الذهني منشا للاثار في الجملة قلنا ليس وجود للمعقولات الثانية
لمعروضاتها ولا وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن وجودا
ذهنيا لها ومن قال به فقد اخطأ اذ لا شك ان الشي باعتبار وجوده
في الذهن معلوم ومدرك بل لا معنى لكون الشي موجودا في الذهن
الا كونه معلوما ومدركا فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها
وجودا ذهنيا لها لكانت تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض مثلا
لو كان وجود الكلية للكلي الموجود في الذهن وجودا ذهنيا لها لكان
الكلي عالما بالكلية باعتبار قيام الكلية به اذ كون الكلية موجودة
في الذهن مستلزم لمعلوميتها بل عين معلوميتها ولا شك انها
باعتبار قيامها بالكلي ليست معلومة لمن يكون في ذهنه الكلي اذ معلوميتها

له باعتبار قيامها بذهنه ولو جاز ان يكون الشي معلوما للشي
باعتبار قيامه بغيره لجاز ان يكون زيد عالما بالاشياء باعتبار قيامها
بذهن عمرو مثلا وهو سفسطة محضة فتعين ان يكون معلوميتها
لما هي قائمة به وهو الكلي والقول بان قيامها بالكلي وجود ذهني
لها لا لمن في ذهنه الكلي بل تخصيص اخر اظهر بطلانا من القول
مكن في ذلك القيام وجود ذهنيا لمن في ذهنه الكلي وهو بين بل
وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجود اصيل لا ظلي بمعنى ان قيامها
بمحالها واتصاف المحال بها قيام اصيل واتصاف خارجي يترتب
عليه الاثار والاحكام فان قلت ما تقول في قاعدتهم المشهورة المقررة بينهم وهو ان اتصاف الاشياء بالمعقولات
الثانية اتصاف ذهني ليس اتصافا خارجيا وكذا اتصاف الماهية
بلوازمها في الذهن اتصاف ذهني قلت معنى قولهم ان اتصاف
الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني هو ان الاشياء بشرط
وجودها في الذهن يكون متصفا بها لا بحسب وجودها الخارجي
معنى قولنا ان تلك الاتصاف خارجي هو ان ذلك الاتصاف منشا
للاثار والاحكام ولا منافاة بينهما لجواز ان يكون عروض امر لامر
بشرط وجود المعروض في الذهن لكن يكون تلك العروض والاتصاف
منشا للاثار والاحكام فالمغالطة من اشتراك اللفظ فلا حاجة
الى الجواب عن ذلك الايراد بان المراد بالمنشا والمصدر هو الفاعل
والموجود الخارجي يكون ايضا قد يكون فاعلا كالعلم الغائية فان
وجودها في الذهن باعتبار فاعلية الفاعل على ما قيل فانه مردود

بان الباعث على فاعلية الفاعل هو العلم بالغاية لا الغاية باعتبار
وجودها في الذهن وقد مر اتفاقا ان العلم من الموجودات الخارجية
بل لان فاعلية جميع الموجودات الخارجية عنه معلوم بل عدمها
يفتقر الى ان يكون معلوما ولا بان معنى الوجود الخارجي والذهني
بديهي وما ذكر في تفسيرهما تنبيه فان قيل مما يمكن ان يناقش فيه
بمنع الضرورة ولا بان المراد من الاثار والاحكام الاثار والاحكام
الخارجية ولا دور لان معنى الكون الخارجي هو ان يكون مترتبا على
ذلك الشيء في خارج الذهن لا ان يكون مترتبا عليه بحسب وجودها الخا
لان فيه نظر اذ يلزم ان لا يكون صفات النفس موجودة في الخارج
لان اثارها ليست مترتبة عليها في خارج الذهن فتامل على انه يمكن
ان يناقش ويقال لا معنى للترتيب الا الانتساب بحسب الوجود فقد
افترق تفريع قوله فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها في و
جود انهيا لها لكانت تلك المعروضات عالمة لتلك العوارض
على ما سبقه والزامه من العجائب اذ لا شك ان وجود الشيء في الذهن
انما هو معلومية بالنسبة الى الذهن لا بالنسبة الى شيء اخر يكون
موجودا فيه بالوجود الذهني كيف وكون الشيء عالما مشروط
مجردا وكونه من كان مشروطا بكونه من القوى المدركة على انه قد صرح الشيخ
في الاشارات وغيرها بان قيام الشيء بما انه شرط لكونه عالما واما
كون العلم من الموجودات الخارجية فقد عرفت فساده واما ان انتقاد
ان لتلك العوارض وجودا اصيلا لمعروضاتها فهو لانه لو كان
الامر كذلك لكان اتصاف الاربعة بالزوجية بل اتصاف الانسان بالكلية

مشروطا بوجود الموصوف في الخارج لما تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء
ووجود الشيء للشيء يستدعي وجود المثبت له ان كان ذهنا فذهنا
وان كان خارجا فخارجا بل يلزم ان لا يتصف الممتنع بالامتناع لما
لم يوجد في الخارج الى غير ذلك من المفاسد والقول بالتزام ان
هذه الموصوفات ما لم يوجد في الخارج لم يتصف بتلك الصفات لكن وجودها
الخارجي توجهه قيامها بالذهن لا في خارج الذهن يجعل النزاع
لفظيا اذ ليس مقصوده رحمه الله سوى ان هذه الاتصاف
ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض والحركة والشكل الذي يترتب عليه
الاثار الخارجية فتامل ثم ما ذكره من تحقيق المعقول الثاني
والاتصاف الخارجي والذهني يدل على عدم التامل في كلام القوم
فانهم صرحوا في مواضع كثيرة بان الاتصاف الخارجي ما يكون الخارج
ظرف نفس الاتصاف كما ان الاتصاف الذهني ما كان الذهن ظرفا
لنفسه وصرحوا بان المعقول الثاني ما يكون ظرف الاتصاف
هو الذهن فقط ولوازم الماهية ظرف الاتصاف بها الخارج
والذهن معا والحاصل ان اتصاف الانسان بالكلية مثلا معناه
وجود الكلية في الانسان فان كان ظرف هذا الوجود هو الخارج
يستدعي وجود الموصوف في الخارج ولم يكن الكلية معقولا ثانيا
لان المعقول الثاني ما يكون وجوده في الموصوف انما هو الذهن
فقط حتى صرحوا بانه لا بد ان لا يتعقل القضية الخارجية
وحملها على الموضوع بكون العاشر باعتبار وجودها في الذهن فاعلا
لفاعلية الفاعل مصرح به في كتب القوم وقد صرح به الشيخ في كتبه و

وكون المعلوم من الموجود الخارجية انما هو على القول بالشبح
على ما صرح به السيد في حاشية التجريد وعلى ان المراد ما يحذو
حذو الخارجي في ترتب الاثار على ما صرح به المحقق الشريف في بعض الحواشي يثبت
عنده هذا القايل ومنع الضرورة في بداهة الوجود مع انه مكابرة
خلاف الاداب وكذا لو كان فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير
معلوم واما ان عدمها معلوم فغير مسلم الا ان نفي المشهور عندهم
قابلية محضة وليست فاعلا اصلا وقد يجاب بعد تسليم ذلك بان المراد
ان الوجود الخارجي ما يكون من شانه ان يكون مبدا للاثار وان كان
من شان نوعه ذلك فالكل والنفس بصفات النفس يندفع بان المراد
بالترتب خارج النفس انه لا يكون ذلك الترتب بحسب التصور والعلم
به وترتب الاثار على صفات النفس لا يتوقف على تصورها وشعور
النفس بها الشرح على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة
لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج اي ماهية بنفسها لكانت
هي بعينها لا يخفى ان هذا القول انما هو على راي ارباب التحقيق
القايلين بوجود الاشياء في الذهن بانفسها فيلزم وجود ماهية
الممتنع في الخارج والجواب ان الممتنع ما يكون وجوده الخارجي
قايما بنفسه محالا لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقا محالا وهذا
الكلام من الشارح ناظر الى ما اختاره السيد في حاشية التجريد بان
صورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وان
باختلاف الوجود ينقلب الذات وبذلك يتم الجمع بين قولهم
الاشياء حاصلة في الذهن بنفسها وقولهم الصورة العلمية لا تكون
الا من مقولة الكيف ولا يتوهم ان هذا هو القول بالشبح

اذ القايل بالشبح لم يقل بكون الشبح والصورة اذا وجدت قايمة
بنفسها كانت عين ذلك الشي بل وجود الشبح عندهم في الذهن
وجود اصيل ووجود الصورة عند هذا القايل على ما صرح به
وجود غير اصيل بل ظلي ولا يخفى انه لو لم يقل بالانقلاب اشكل
الجمع بين القولين المذكورين الا ان يقال المعنى قولهم انها كيفيات
انها شبيهة بها على ما ذكره بعض المحققين وتمام التحقيق في ذلك يطلب
من حاشية التجريد   المص الموجود خير والمعدوم شر هذه
مقدمة مشهورة قد صححوها بالحجة بل فسروا فيها بالمثال لعل
هذا من المص اشارة الى ان الدعوى نظرية يحتاج في تصحيحها
الى حجة لكنهم اهملوا بل فسروا فيها بالمثال وقد اندفع ذلك
بما ذكره قدس سره بقوله الحكماء بين بيان وايراد الامثلة للتوضيح
الشارح ان الامام ذكر في شرح الاشارات اعني ان المدعى على
ما نقله الامام عكس ما نقله المص   قدس سره الحكماء كل ما ساه
وايراد الامثلة للتوضيح قال بعض المحققين ويمكن ان يثبت على
تلك المقدمة بوجه اخر غير التمثيل بان يقال اذا فرضنا وجود
شي وفرضنا انه لم يحصل بسببه نقص في شي من الاشياء اصلا
فلا شك في ان وجوده خير فانه خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة
الى شي من الاشياء فعلم من ذلك ان الشر بالذات انما هو العدم
والوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه له   الشرح
لانه محل الخلاف يعني لما كان كون المعدوم الممتنع شيئا باطلا
ضرورة واتفاقا فلا ينبغي ان يضم الى المعدوم الممكن وادخاله
في الحكم عليه وفي الاستدلال على الحكم عليه اذ الحكم لا بد ان لا يكون

ضرورية صرفة فلا يرد ما قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع الخلاف
في المعدوم الممكن تخصيص البحث به ومنها ان الوجود اخذ الحكم على فرد
لا يشمل الحكم على ما اتفق عليه ثبوت هذا الحكم له قدس سره وقد نبّا ل
لا يعقل ليس الثبوت اه اقول الامر كذلك في الواقع وعندهم ايضا من
ان التقرر في الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان التقرر عندهم هو معنى م
الوجود وليس هو الكون بالوجود على ما قرر ان وكون التقرر في
الخارج هو الوجود بعينه ليس مما عندهم بل نزاعهم في ان المعدوم
ليس بشيء في قوة ذلك على ما يدل عليه كلام المتن فدعوى الضرورة
فيه يرجع الى دعوى الضرورة في المتنازع فيه اللهم الا ان يقال
الدعوى ضرورية وما ذكره المص تنبيه لا استدلال ولكن لا
لا يلائم ما ذكره المص بقوله واحتج الامام اه وتفصيل النظر
ان يقال انا اردنا بالكون غير الوجود فقوله فيما لا كون له في
الخارج اه مم اذ المفروض انه ليس له وجود في الخارج لا انه ليس له
كون فيه وان اريد بالكون الوجود فقوله ولا امتياز له كونه في
الخارج مم قدس سره قال المص في شرح المختصر اه قيل اقول
هنا بحث اذ المسئلة المذكورة هنا هو ان المعدوم ليس بشيء
ولا شك ان هذه المسئلة ليست من تفاريع كون الوجود زائدا
على الماهية اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية يكون المسئلة
على حالها بل لا يتم لنفيها مح لما ذكره من لزوم التناقض نعم لو كان
القول بكون المعدوم شيئا فرع كون الوجود زائدا او كان
الخلاف في ان المعدوم شيء او ليس بشيء من تفاريع كون الوجود زائدا
اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية لا يكون المعدوم شيئا البتة

لكان

لكان صحيحا اقول هذه المسئلة في كلامه اشارة الى النسبة
الايجابية التي يدل عليها السلب التي اما على ما تقرر في المنطق
او الى النسبة في نفسها من غير خصوصية الايجاب او السلب فرجع
الكلام الى ما استحسنه المحقق من الشارح لا امتناع صدق المنفي
بدون المعدوم قيل اقول وهذا الوجه يبطل الانحصار ايضا
لا ان المدعى لما كان ثابتا على تقدير الانحصار ايضا لم يتعرض لابطال ل
هذا الاحتمال وتم الاستدلال على تقديرها ايضا اقول السؤال
المذكور لا يندفع بما ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره لصحة
الحصر في الثلثة المذكورة يدل على صحة الحصر في الاثنين فلا يصح الترديد
بين الثلثة لان الشق الثاني غير محتمل فان نظر الى هذا الدليل — وهو قوله لا امتناع صدق المنفي بدون المعدوم
لم يصح الترديد بين الثلثة لان الشق الثاني غير محتمل فان قطع
النظر عنه لم يصح الحصر فيهما بناء على احتمال الرابع بل الخامس ايضا
وظ ان هذا لا يندفع بما ذكره الشارح لا ان لا يصدق عليه
قيل المراد بعدم التفرق عدم الفرق في الصدق وبالحصر ان المعدوم
اذا كان اعم من المنفي لكان صادقا على جميع افراده فلو كان المنفي
صادقا على المعدوم لم يكن بينهما فرق بحسب الصدق فاي يكون
المنفي صادقا على جميع افراد المعدوم والمعدوم صادقا على
جميع افراد المنفي فلا يكون ما فرض عاما عاما وعلى هذا الشق
يندفع ما في نظر المص انتهى كما ستبين ان شاء الله اقول نظر
الش والمص الى اللفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ وظاهر العبارة
ما فهماه والامر فيه سهل على ان هذا التوجيه عا نبه عليه
قدس سره في الحاشية واشار الى جوابه حيث قال ولا يلزم بطلان ٥

أي فليتنبه الشرح والمنفي والمفهوم من المنفي النفي
المحض والمفهوم الصرف قيل اقول هذا تم اذا المنفي هو النفي والعدم
ومعروضه فمقابله هو معروض الثبوت اى الثابت فالاولى
في التوجيه ان يقال مفهوم المعدوم ليس عين مفهوم المنفي
فيكون عين مفهوم الثابت اى المغاير للمنفي هو الثابت اقول
هذه مناقشة في غاية السخافة اذ لو ظاهر ان مراد الشارح ما يكون
باعتبار الدلالة التضمنية او المراد بالمبدا المشتق على ما هو
المشهور والتعبير بالمبدا انما هو لئلا يتوهم من المشتق
ما صدق عليه بل حمل على نفس المفهوم المص فهو اذن
ثابت قيل اقول ان اراد انه على تقدير كون المفهوم منه
الثبوت ان مفهومه عين مفهوم الثابت فهو مم ولا سند
ظ اذا الثابت هو ذو الثبوت وان اراد انه يصدق عليه
الثابت فهو على تقدير تسليمه لا يستلزم صدق قوله كل
معدوم ثابت لجواز ان يصدق شيء على مفهوم ولا يصدق
ذلك الشيء على افراد ذلك المفهوم كالجنس فانه يصدق على
مفهوم الحيوان ولا يصدق على افراده اقول نختار الاول
والمنع والسند كلاهما ساقطان لما عرفت آنفا الشرح لجواز
صدق المنفي عليه قيل اقول هذا يدل على انه حمل كونه ثابتا
على كونه فردا للثابت اذ المحتمل لصدق المنفي هو هذا لا على
كونه عين مفهوم الثابت اذ لا منافاة بين كون الشيء وبين كونه عين مفهوم الثابت مع
فردا للمنفي لجواز ان يكون مفهوم فرد النقيض الا ترى ان اللامعدوم
معدوم واللاشيء شيء اقول قد كتبنا ذلك في سالف الزمان

ويمكن توجيه كلام الشارح بان بناء كلام المستدل بتوجيه الشارح
على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي يكون
عين مفهوم الثابت على ما يفهم من التخليط الذي ذكره قدس سره و
يدل عليه قول الشارح ولعدم انحصار المعدوم في المنفي المحض
والعدم الصرف اه واذا كان مفهوم المعدوم عين مفهوم الثابت
لكان جميع افراده مندرجا تحت مفهوم الثابت ولهذا قال
وكل معدوم ثابت واراد بقوله ولا يلزم من عدم كونه نفيا
محضا ثبوته انه لا يلزم من كون مفهوم المعدوم غير مفهوم المنفي عدم م
كونه عين مفهوم الثابت حتى يندرج افراده في مفهوم الثابت
فالمراد من ثبوته ثبوت افراده اللازم من كون المعدوم عين
مفهوم الثابت فبهذا يلتئم اجزاء الكلام ويندفع عنه ما ذكره صاحب القيل ١٢
الشارح ولعدم انحصاره اه قيل اقول ايضا ينتقض هذا الدليل
بانه لو تم لدل على انه لا يكون مفهوم اعم من مفهوم مثلا نقول
لا يجوز ان يكون الممكن اعم من الانسان لانه يجب ان لا يكون المفهوم
منه عين المفهوم من الانسان والا لم يبق بين العام والخاص فرق
واذا وجب ذلك والمفهوم من الانسان هو الحيوان الناطق
فيلزم ان يكون المفهوم من الممكن هو اللاحيوان الناطق و
والمغاير للحيوان الناطق هو اللاحيوان الناطق فهو اذن لا حيوان
ناطق وهو اى الممكن صادق على الانسان فنقول كل انسان
ممكن وكل ممكن ... لا حيوان ناطق فكل انسان لا حيوان ناطق
وهو انه مح اقول هذا النقض ظهوره بحيث لا يخفى على الخواص و
العوام المص كل الصادق مح قولنا بعض المعدوم ثابت قيل

قيل اقول ههنا بحث وهو ان لقايل ان يقول على تقدير حمل الصدق على البدل
ان المعدوم لو صدق عليه المنفي لم يبق بينهما فرق فان حمل على ان
جميع افراد المعدوم لو كان فرد المنفي لم يكن بينهما فرق فهو حق
ولا يرد عليه ما مر في الاول اذ لا شك ان جميع افراد المعدوم اذا كان
فردا للمنفي والمفروض هو ان المنفي اخص من المعدوم فجميع افراد المنفي
انما يصدق عليه المعدوم فلم يكن بين المعدوم والمنفي فرق بحسب
الصدق والقول بامتياز الخاص عن العام بامتناع وجود الخاص
في الخارج بخلاف العام فانه يمكن وجوده في المعدوم الممكن الوجود
ظ الفساد على هذا التقدير وان حمل على ان بعض افراد المعدوم
لو كان فرد المنفي لم يبق فرق بينهما فهذا لا يكاد يعثر وارد عليه اذ على
تقدير تسليم ان بعض المعدوم لو كان منفيا لم يكن بينهما فرق يكون
الصادق قولنا كل معدوم ثابت لا بعض المعدوم ثابت وهو ظ و
ان حمل على ان مفهوم المعدوم لا يصدق عليه المنفي والا لم يبق بينهما
فرق فمع قطع النظر عن انه لا حاجة في بيان الفرق الى ما ذكروا ان الفرق ظ
ح فما الباعث على هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده ولم لم يحمل على احد الاحتمالين
المذكورين تعليلا للايراد اقول سيظهر لك ان الوجه
الثالث الذي ذكره لا ينطبق عليه كلام المحشي انتهى قدس سره
والتحقيق ان يقال انه اقول توضيح المقام ان بناء كلام الشارح
على الوجه الاول فلا يرد عليه شيء مما اورده الشارح بقوله وفيه
نظر والوجه الثاني محل صحيح للاستدلال لكن لا ينطبق عليه
الشرح على ما يدل عليه قوله كان اي يجب ان لا يكون المفهوم منه

عين

عين المفهوم من المنفي لان لا يصدق عليه المنفي وقوله ولعدم
انحصار الجهات في النفي المحض والثبوت واما المتن فلا يرد
الاول وان امكن تطبيقه عليه على الاحتمال الثاني لكن لا ينطبق عليه الايراد
الثالث اذ يصح ح بدل قوله لكن الصادق ح قولنا بعض المعدوم
ثابت قولنا لكن الصادق ح قولنا مفهوم المعدوم ثابت على ان
قضية طبيعية لا شخصية او مهملة ووجهه قدس سره بان
مفهوم المعدوم اذا كان ثابتا كان افراده مندرجا تحت مفهوم
الثابت لان ما كان ثابتا في نفسه كمفهوم المعدوم يمتنع صدقه
على ما لا يثبت اصلا كافراده لان المعدوم بمعنى السالبة المحمول لذا انها
لا تقتضي وجود الموضوع لا تقدح فيه لان عدم الاقتضاء انما هو
بحسب السلب والاقتضاء الذي يدعيه باعتبار انه من قبيل الثابت
في الخارج وبالجملة ظاهر ان احدهما اندفاع ما ذكره المص من الجواب
الثاني لان ثبوت المفهوم في الخارج يقتضي جميع ما صدق عليه ذلك
المفهوم فيكون القضية كلية وثانيهما اندفاع ما ذكره قدس سره بقوله
ولا يلزم منه بطلان العموم انتهى وذلك ظ فتامل والوجه الثالث لا ينطبق
عليه الشرح وهو ظ ويمكن تطبيق المتن عليه بان حمل الصدق على الكلي
وان صدق مفهوم المنفي على ما صدق عليه المعدوم على الايجاب الكلي
عليها او مع عليه الشارح حيث قال الوجوب كون المحمول اعم او مساويا فان
صدق هذا انما هو على تقدير الايجاب الكلي على ما اشار اليه قدس سره
وح يصير دعوى عدم الفرق على تقدير الصدق اقرب مما اذا حمل على
الصدق الجزئي مع انه لا عدم الفرق على تقدير الصدق المذكور اي
عدم الفرق بحسب المفهوم على ما يتبادر من اللفظ مسلم لزومه ومنع

ان الصادق في الايجاب الكلي وهو كل معدوم ثابت بل الصادق
ح اي حين ظهر بطلان صدق الكلي الايجابي صدق السلب الجزئي
وهو قولنا بعض المعدوم ليس بمنفي الذي في قوة قولنا بعض المعدوم
ثابت لكن يأتي عنه ما ذكره من السند للمنع الاول لانا اذا فرضنا ان المنفي
يصدق على المعدوم صدقا كليا فلا مجال لان يقال يصدق المعدوم
بدون المنفي في المعدوم الممكن وظهر بما ذكرنا ان كلام المحشي لا يصح
توجيهه فتامل الش وقد احتج عليه فان قيل يلزم الاستناد
على ما ذكره من الدليل على الكبرى اذ يكفي ان يقال في بيان الكبرى
ان المعلومية صفة ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية للشيء فرع ثبوت
المثبت له فيلزم ثبوت المعدوم الممكن ولا حاجة الى مدخلية التميز في
ذلك اقول كون المعلومية صفة ثبوتية غير بين والمبين لا يتحقق
عليه بين الجمهور بخلاف التميز اذ لا خلاف في ثبوته واقول المراد
بالثبوتي ههنا ما يكون السلب غير داخل في مفهومه على ما صرح
به المحقق العلامة قدس سره في اثبات الوجود الذهني وكون المعلومية
ثبوتية بهذا المعنى مما لا اشكال فيه فظهر ان في الدليل استدراكا
فتامل فيه الش منها هذا الكلام هو حل بان الجهة وجوده
في الذهن اقول وذلك لانه على تقدير ثبوته لم يتم الدليل المذكور
لانه ان اريد بقوله كل معلوم ثابت انه ثابت في الخارج فممنوع وان اريد انه
ثابت في الذهن فاللازم ثبوت المعدوم في الذهن وهو غير المطلوب
فكلام الامام اشارة الى حل الدليل المذكور كما ان كلام المحشي معارضة
لدليل الكبرى على ما وجهه الش فان امكن حمله على المنع والسند ويمكن
نقض الدليل بالممتنع وهو انه يلزم منه كون الممتنع ثابتا الش

بوجه وجيه م

ولا يقولون

ولا يقولون الممتنع انه معدوم اقول المراد من هذه العبارة و
بما ذكره قدس سره في الحاشية ان المعدوم عندهم مباين للمنفي المشهور
ان المعدوم عندهم اعم من المنفي كما ان الثابت اعم من الموجود
قدس سره لانا نقول انما يلزمهم ذلك اقول اذا قطع بدن زيد
وانفصل الى اجزاء صغيرة جدا وفرق تلك الاجزاء في اقطار العالم
او احرق وجعل رمادا الى غير ذلك فالحكم ببقاء تشخصه بعينه
في الحالين خلاف ما يحكم به البديهة فاذا امتنع اعادة المعدوم اشكل
امر الحشر ولا مخلص الا بان يقال ببقاء النفس المجردة وان البدن المحشور
مثل البدن الذي كان في الدنيا وليس عينه بالشخص ولا ينافي
هذا قانون العدل لان الفاعل الحقيقي هو النفس ليس الا و
البدن بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكما ان الاثر المترتب على القطع
من المدح والذم والثواب والعقاب انما هو للقاطع لا للسكين
كذلك الاثر المترتب على افعال الانسان انما هو للنفس وهي التي كانت
فاعلة والملتذ والمتألم لذة عقلية او حسية انما هو النفس فليس
يلزم خلاف العدل فتامل واما الظواهر الدالة على عود ذلك
الشخص بعينه فمأولة لمكان القاطع الدال على الامتناع وذلك
بان يقال المراد اعادة ما دثر مع صورة كانت اشبه الصور الى
الصورة الاولى وهذا اذا فرض ان الدليل القطعي قائم على امتناع
الاعادة او فرض انه ضروري وما ذكر في بيانه تنبيهات على ما حكي
في الشرح واما اذا جوز اعادة المعدوم بعينه كما هو رأي جمهور
المتكلمين فلا اشكال فتدبر الش بان يقال الامكان العود

حاصل الغرض من هذا الكلام التنصيص على ان الدليل قبل
ثبوت الشي للشي يستدعى ثبوت المثبت له بناء على المقدمة المشهورة من ثبت وجوده
ان ثبوت الشي للشي يستدعى ثبوت المثبت له اقول ويمكن ان يوجه
انه المراد باتصاف المعدوم به اتصافه به اشتقاقا فالمراد بالوجود
ما يكون موجودا خارجيا اذ لا اختلاف في كون الامكان وجوديا
انما هو في كونه وجوديا بهذا المعنى على ما سيجي المعنى كون الشي
ليس جزء المفهوم منه ولا شك ان اتصاف الشي بالصفة الموجودة
في الخارج تقتضي وجود الموصوف في الخارج فامتنع اتصاف المعدوم
به وعند هذا ظهر اندفاع ما اورده الشارح من السوال بقوله
لقائل ان يقول بل الجواب هو القدح في دليل وجودية الامكان
الامكان على ما سيجي قيل الاقول الاوجه حمل الكلام المتعلق على هذا لان
الشايع بينهم في هذا المقام هو الاستدلال بامتناع الحكم بامكان
العود على الاستدلال بامتناع الاتصاف بامكان العود قال الامام
في المباحث المشرقية المعدوم لا يعاد لان ما عدم لم يبق هوية
وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال صاحب المقاصد
المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع
الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت الشي للشي يقتضي تميزه وثبوته
في الجملة لكن يرد عليه ان لا حاجة الى التعرض بان الامكان صفة
وجودية اذ الحكم مطلقا يقتضي ثبوت المحكوم له في الجملة انما الفرق
بين المحمول الوجودي وغيره في صدق الحكم لا في اصله ولهذا قال
الامام لا يمكن ان يحكم عليه اصلا فان قلت المراد ان الشارح الدليل
الى بيان امتناع الحكم بامكان العود مطلقا احتمال الحكم في الدليل

انعام

على الحكم الصادق فلا بد من التعرض الى كون الامكان وجوديا قلنا
لو تم ما ذكره من ان الامكان وجودي يمتنع اتصاف المعدوم
به لدل على ان الحكم مطلقا ممتنع على المعدوم اذ لو كان الحكم
عليه ممكنا لكان متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا
فكيف يمكن القول بانه لا سبيل الى بيان امتناع الحكم مطلقا
فتامل اقول ما اورده من الاستدراك فيدفع بان اصل
الحكم ظاهر انه انما يستدعى ثبوت المثبت له في الذهن ومن
البين ان الثبوت في الذهن لا ينافي عدمه في الخارج وح كان
ورود الاعتراض المذكور في الشرح في غاية الظهور فلذا
تعرض لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة ان المحكوم به صفة
وجودية حتى يحصل استدعاء الوجود في الخارج على ان ذلك
انما يلزم اذا بني على توجيه الكلام لا على توجيهنا في التقرير
على ما قررنا الدليل حتى يندفع الاعتراض المذكور في الشرح ايضا
ثم قال اعلم ان صاحب التجريد اشار الى هذا الدليل بقوله
والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه
بصحة العود وقال الشارح في توجيهه يعني لو صح للمعدوم صح
الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع
الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن الاشارة اليه لا يصح الحكم عليه
ثم اورد عليه وجوها من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع
اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة الى اخر الدليل الثاني النقض بان ما ذكر يدل
عن الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود ولو تم

اعاده م

لدل على انه لا يصح اصلا حكم العقل على الشيء موجود في الخارج
مع ان الحكم على الشيء موجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة
فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث
المنع بانا لا نم انه لو صح اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بصحة
العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه
لا هوية له نتصورها الحكم عليه لا يستلزم امتناع
العود لجواز وقوعه بسبب الفاعل من غير ان نتصوره مقصود
ويحكم عليه بشيء من الاحكام سلمنا لكن لا نم ان المعدوم ليس له
هوية ثابتة ان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن
وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فهو مسلم لكن يمنع قوله
فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف
على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ثم اعلم ان المحقق
الدواني قال في هذا المبحث لقائل ان يقول لو تم هذا البرهان
يلزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال
لو صح الحادث المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الاتحاد الى اخر ما ذكره
وهذا النقض اظهر مما ذكره اورده الشارح واعلم انه قال
الشيخ في تعليقات الشفا في بيان هذا الخلط اذا وجد الشيء وهنا
ثم عدم واسم موجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد
علم ان الموجود واحد ولما اذا عدم فلم يكن الموجود الحاصل
سابقا السابق او لم يكن المعاد الذي حدث ولم يكن المحدث
الحديث ولم يكن تخ في الحدوث والموضوع والزمان و
غير ذلك ولا يخالف الا بالعدد فلا يميز شيء في استحقاق

وماقيل

ان يكون

وما قيل من ان قول الملخص هذا البيان دليلا على امتناع اعادة المعدوم
بل هو اشارة الى ما يتفرع عليه الدلائل المشار اليها بقوله ولو اعيد
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا
وصدق المتقابلان عليه دفعة ولزم الخ واذا كان كذلك لم يرد
عليه ما اورده الشارح من النقض والمناقضة فضعفه ظاهر لانه مع
قطع النظر عن ان العبارة تابى عن ذلك مناقضة الشارح ونقضه
ليس متعلقا الا بالمقدمة التي يثبت بها عدم صحة الحكم على المعدوم
فاذا كان هذا منظورا في بيان المدعى يرد عليه ما اورده الشارح
سواء كان هذا نفسه دليلا او جزء الدليل او اصلا يتفرع عليه
الدليل وهو بين ثم لا دخل لعدم صحة الحكم في التفريع اذ غاية ما قال
هذا القائل في بيانه هو ان المعدوم اذا لم يصح الاشارة اليه فلم يكن
ذاته محفوظة في حال العدم فلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
لان ذات الشيء اذا كانت محفوظة في حال الوجود دون العدم فاذا
وجد الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني
لم يكن ذاته فيه واذا اوجد في الزمان الثالث كان ذاته فيه فلزم تخلل
العدم بين ذاته الواحدة واذا لم يصح الاشارة فلم يكن فرق بينه وبين
مثله لو وجد بدلا عنه فيكون جميع الصفات للمبتدا حاصلا للمعاد
وبالعكس لعدم التميز فيصدق على المبتدا انه معاد ويجتمع المتقابلان
ويصدق عليه انه واقع في الزمان السابق وذلك يستلزم لان
يكون للزمان زمان وبينه ولا شك ان امتناع الاشارة كاف
في بيان هذه الدلائل ولا تصور لامتناع الحكم فيها اصلا ثم اعلم
ان المحقق الدواني قال في هذا المبحث لقائل ان يقول لو تم

هذا البرهان لزم ان لا يوصف المعدوم اصلا فيلزم استغنائه ذكره
بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخرها
وهذا النقض لظهوره اورده الشيخ واعلم انه قال الشيخ في
التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم و
استمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود
واحد واما اذا اعدم فليكن الموجود السابق آ وليكن المعاد
الذي حدث ب وليكن الحادث الجديد ج وليكن ب ج
في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يتغاير الا بالعدد
فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آ مستويا اليه دون ج
فان نسبة آ اليهما نسبة متشابهة من كل وجه الا في النسبة التي ننظر
هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان
يجعل احدهما اولى من ان يجعل الاخر فان قيل انما هو اولى
لب دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ
المطلوب في بيان نفسه بل نقول الخصم انما كان يحتج اذا صح مذهب
من يقول ان الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من
حيث انه بعينه ذات ثم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه
الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان بطل بوجوه اخرى واذا
لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد
المعادين مستحقا لان يكون قد كان آ وهو الموجود السابق
دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون
ولا واحد منهما معادا واذا كان المحال الثاني وجب ان يكون
الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر

موجودا او احدا او ذاتا ثابتة كان باعتبار الموضوع الواحد الواحد
القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا او بحسب الاعتبار في المحمولين شيئين
اثنين فاذا افقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي المحال الانسبة الترجيح
لا غير هذا كلامه ولعل فيه استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم
على المعدوم كما قرره المتاخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا
الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانها
فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ
وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف المفروض
واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لاجل كونه ثابتا من حيث الذات
في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه
معروض الوجود اولا فهو مبني على النسبة التي وقع النظر في امكانه
وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه موجب لامتياز الطرفين
والظاهر ان ذلك مقصود المصنف وكلامه ظاهر الانطباق عليه
من غير كلفة فان ذكر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصح
الحكم عليه بها فيندفع عنه ما اورده المبنية على ما قرروه
نعم يمكن ان يبقى المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب
الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود
الذهني بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمخصصات الذهنية والحادها
مع الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه مطلقا
بالفعل فتامل هذا كلامه وفيه نظر من وجوه لما اولا فلان النقض
بامتناع ايجاد المعدوم غير مندفع بعد لان ما ذكره من عدم الامتياز
بين المعاد والمستانف في نسبة امر اليهما المتشابهين من كل وجه وعدم

وعدم اختلاف جهتهما الا بالعدد لو تم لدل على امتناع ايجاد المعدوم
اذ نسبة الايجاد اليه والى مثله المفروض على السواء لتشابههما
وعدم اختلاف جهتهما الا في العدد واما ثانيا فلان المعاد ان كان
ممتازا بوجه من الوجوه عن المستانف فلا نسلم ان نسبة الوجود
السابق اليهما على السواء لجواز ان يكون هذا الوجه المفروض
من الامتياز كافيا في اولوية النسبة وان لم يكن ممتازا عنه اصلا
لان نسبة الحكم اليه والى المستانف المفروض على السواء فليس
كونه محكوما عليه اولى من كون المستانف كذلك وبالجملة ما ذكر في
بيان نسبة الوجود السابق الى المعاد والمستانف كذلك وبالجملة انما تساوي م
ذكره في بيان ~~نسبة الوجود السابق الى المعاد والمستانف~~ لو تم
لدل على تساوي نسبة جميع المفهومات اليهما لا تخصيص لذلك
البيان بشيء من المفهوم دون شيء ولذلك عبر الشيخ عن
الموجود السابق بالف تنبيها على ان ليس لهذا الحكم خصوصية
لمادة دون مادة ومن جملة المفهومات كون المعدوم محكوما عليه
لا يقال الامتياز ولو بمجرد الاعتبار الذهني واختراعه كاف في الحكم
على المعاد دون المستانف بان يخترع ويعتبر له شيئا من غير اعتباره
للمستانف لانا ننقل الكلام ونقول نسبة هذا الامر المخترع اليهما
على السوية الى اخر الكلام على ان اختراع امر له لا لمثله والحكم عليه
لا على مثله ولو بحكم كاذب يستلزم ان يكون له في نفس الامر شيء به يكون
مثله وهو انه محكوم عليه بهذا الحكم الكاذب فيلزم ان يكون متميزا
عن مثله في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن واعتباره فافهم واما
ثالثا فلان الحكم بالاعادة اذا لم يكن صادقا فلا شك انه لا يكون

في القوى العالية ولم يكن مطابقا للواقع فلم لا يجوز عدم صحة الحكم
على عدم امكان وقوعه في القوى العالية حتى يصح الكلام انصف
ان هذا الحكم من نسبة امر الى جلة المتاخرين لا يتصور وقوعه من
عاقل وكيف يتصور القول بان وقوع ذلك عن متصور ومن عاقل
وقد وقع هذا من الشيخ حيث قال في الهيات الشفا بعد بيانه امتناع
الخبر عن المعدوم بالايجاب والسلب ايضا لانه اذا ... تتضمن اشارة
الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من
الوجوه في الذهن مح ومن يعرفنا هذه الاشياء اتضح له بطلان
قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود
لا يقال هذا ليس دليلا على امتناع العود بل اصل يتفرع عليه
الدلائل المذكورة في هذا المقام كما سبق لانا نقول قد عرفت
قبل هذا حال التفرعية على ان قول الشيخ هذا المعنى لو صح لكان
دليلا تاما في نفسه على امتناع الاعادة وان فرضنا صحة تفرعه
بل هو الدلائل لان الاخبار اذا كان ممتنعا ويكون الاعادة مستلزمة
للاخبار فيكون الاعادة محالا وهو بين واما ثانيا فلان ما ذكره
الشيخ لا يصلح توجيها للكلام المص لان ما ذكره يدل اولا على
امتناع اعادة المعدوم ثم لم يلزم منه عدم صدق الحكم بالاعادة
ولا شك ان هذا الدليل مستدلا به على صدق الحكم بالاعادة
على امتناع صدق الحكم اعادة المعدوم كيف ولو كان هذا مستدلا به
بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم لكان جميع الدلائل
الدالة على امتناع اعادة المعدوم المستلزمة لامتناع صدق الحكم
عليه مستدلا بها بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم

جرجان

ولان الشيخ قد نبه في بيان امتناع اعادة المعدوم بعينه أحدهما بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف م

وهو ظاهر البطلان واما خامسا فلان المفروض على تقدير الاعادة
وقد مر سابقا هذا عند قوله بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا
او لا يكون ولا واحد معادا اذ محصل كلامه الى هنا هو ان
المعاد على تقدير فرض الاعادة ليس متميزا عن المستانف في استحقاق
ان يكون هو الموجود الاول دون المستانف فيلزم ان يكون كل
واحد منهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا وكلاهما باطلان
فيلزم ان يكون الاعادة باطلة وثانيهما بيان مغايرة ما فرض موجودا
ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود المستانف
وتشابههما وتخالفهما للمعاد اشار الى هذا بقوله واذا كان المحال
ومحصله هو ان يكون المحال اثنين يوجب ان يكون الموضوع مع كل
واحد منهما غيره نفسه مع الاخر فان استمرت ذات الموضوع يكون
باعتبار الذات شيئا واحدا وباعتبار الحالين كالوجودين مثلا
شيئين اما عند فقد الذات كما فيما نحن فيه فليس هناك واحدة
بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة وهذا الفاضل قد مزج بين
المنهجين وخلط بين المسلكين فجعلهما واحدا واما سادسا
فلان ما ذكره في بيان الحصر الكلام من قوله فلا يكون موضوع
الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات
حال العدم مستدرك اذ لو طرح من البين ويقال العدم عبارة
عن فقد الذات وبطلانه فامتياز المعاد عن المستانف الى اخر
الكلام لتم الدليل واما سابعا فلان عدم الامتياز بكونه ثابتا
من حيث الذات وبكونه معروض الوجود اولا يوجب عدم
الامتياز مطلقا لجواز ان يكون الامتياز بشيء اخر ضرورة ان

ان ما به الامتياز غير منحصر في هذين الامرين والشيخ لم يقل بذلك
بل محصل كلامه هو ان المعاد لفقد ذاته لا يتميز عن المستانف بوجه
من الوجوه وبينهما بون بعيد واما ثامنا فلان ما ذكره في جواب
الايراد الذي ذكره فهو مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقته
المجردة كافيا في امتياز المعدوم عن المستانف ولا يلزم وجوب تقارنه
مع عوارضه الخارجية ثم ان ذلك ليس دليلا هذا اقول
خلاصة الدليل على ما لخصه الاستاد ان العدم لما كان عبارة عن
فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع المبتدأ به والمعاد
واحدا لان اتحاد موضوع المبتدأ به والمعاد به انما يصح اذا كانت
والاعادة صح الذات محفوظة فيما بين الابتدا والاعادة واما قول الشيخ فليكن
للوجود السابق اولا ولكن الوجود المعاد الذي حدث به فلم
حمله على انه دليل اخر مستقل لان مرجعهما واحد اذ ليس مداره
على ان مثل المستانف لم يتميز عن الحادث المعاد فيلزم اتحاد المتكثر
الاثنين كما هو المشهور في تقريره والا لورد عليه مثل ما اورد عليه
الاستاد كما صرح به على ان نسبة المعاد به الى الحادث الذي فرض
انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المستانف المفروض يعني ان ليس
الحكم بانه هو الذي كان اولى من الحكم بان هذا المستانف هو الذي
كان صح كان لان الحكم بانه هو الذي انما يصح اذا انحفظت وحدة الذات
ولم ينفقد وليس كذلك لان العدم فقدان الذات بل الحق انه كما لم يصح
ان يقال هذا المستانف هو الذي كان لم يصح ان يقال هذا الحادث
هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات وجعل ذكر
المثل المستانف انما للتوضيح فظهر ان الحادث المفروض كونه معادا

لا فرق بينه وبين الحادث المستانف في نسبة الاعادة اليهما فلهما ان يكون
كل منهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا والاول باطل فتعين الثاني
اذا تمهد هذا فنقول اما الاول فلان ما ذكره
لبيان الاختلاف بين المعاد والمستانف في نسبة الاعادة اليهما التساويهما من عدم
كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد بل ان وحدة الذات
لما كانت مما يصحح نسبة الاعادة الى ما فرض اعادته وكانت مفقودة
فلم يتميز ما فرض اعادته عما فرض استينافه في نسبة الاعادة اليهما
فكما لا يصح النسبة الى المستانف فكذا لم يصح النسبة الى ما فرض اعادته
وكانت مفقودة فلم يتميز المفروض ولا يرد عليه شيء واما الثاني حينئذ
فلانا نختار الاول ونقول لا نجوز ان يكون هذا الوجه
المفروض من الامتياز كافيا في اولوية النسبة اذ قد عرفت ان صحة
نسبته موقوفة على كون الذات محفوظة وقد انتفت بالعدم
واما الثالث فلانه ان اريد بحمل عدم صحة الحكم على عدم
امكان وقوعه في القوى العالية حمله عليه في كلام المحقق فصحيح الحمل الطوسي
لا يختلف في الحمل على ما قرره الاستاد على ما علمت الا ان الاول ابعد
عن التحقيق دون الثاني فينبغي الحصر اليه وان اريد حمله عليه في
كلام الشيخ على ما يدل عليه قوله الشيء هذا احسن من نسبة ام الى الحكم
المتاخرين مع اغماض العين عن عدم دلالة اللفظ عليه كما هو ظاهر ما في
تامل فيه فنقول على هذا الحمل لما الظاهر ان يبقى الاعتراضات الثلث
او يرد ها الثالث ام لا فان كان الاول فلم يصح ان الكلام يصح بهذا
الحمل وان كان الثاني فحال الشيخ عليهما بل اعتقد ودونها
نعلم ان الحمل المذكور ليس مرادا له واما نسبة وقوع هذا المعنى

الى الشيخ
لمبني على عدم التدبر في كلامه فتدبر فان الشيخ بعد ما حقق ان الحكم
على المعدوم المطلق ممتنع مطلقا ذكر نفي ثبوت المعدوم في الخارج
وكون الاحوال الثابتة فالاشارة الواقعة في كلام الشيخ اشارة الى
هذا البحث الاقرب كما هو مقتضى لفظ هذه لا الى ما ذكره والاحتى
تتوجه الايرادات المذكورة عليه قال الشيخ ومن تفهمنا
هذه الاشياء اتضح له بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد
لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب
ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله
انما ليس هو لانه ليس الذي كان وفي حال العدم كان هذا غير ذلك عدم
فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف
انفا هذه عبارته وتوجيه قوله فقد صار المعدوم موجودا
انه لا يتصور ان يتحقق الامتياز بينه وبين ما هو مثله في حال العدم
باعتبار انه حاصل عنه موجود على ما زعم المعتزلة اذ قد مر انفا بطلانه
فلو تحقق الامتياز لا يكون ذلك الا بان يكون موجودا في حال
العدم واما انه لا بد من تحقق الامتياز في العدم فلانه لو لم يكن
الذات محفوظة في العدم فلم يكن كونه اولى من كون المثل اياه
بل كما لا يصح الحكم بكون المثل اياه لم يصح الحكم بكونه اياه لفقدان
الذات فيما بين الوجودين واراد بقوله لانه اول شيء يخبر عنه
بالوجود انه لم يكن معادا بل فذاكا زعمت انه لو وجد اولا واما
الرابع فلانه مبني على توهم ان قول المحقق فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
دليلا على امتناع الاعادة وهو توهم فاسد بل الدليل انما هو
قوله لامتناع الاشارة اليه المصدرة بلام التعليل وقوله فلا يصح

وهو امتناع اعادة المعدوم

فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وتفريع التنبيه على الدليل على ما نعرفه كله
الا انه عبر عن الدعوى بلازمه والامر فيه هين واما الخامس
فلما علمت من السر في حمل الكلام على دليل واحد والمورد قد غفل
عنه وشنع عليه واما السادس فلان قوله فلا يكون موضوع
الوجودين والعدم شيئا واحدا اشارة الى قول الشيخ واذا
كان المجهول لا يمكن الى اخر ما نقلناه وقوله فامتياز المعاد عن المستأنف
اشارة الى الكلام السابق من الشيخ وغرضه من ذلك المزج بين
كلاميه والاشارة الى ان مآلهما واحد فعالمورد اعترض
المورد على التقرير المشهور كما ذكره المعترض واما السابع فلما
عرفت ان تنبيه الدليل على لزوم عدم الامتياز بين المستأنف
المفروض وما فرض اعادته مطلقا بل على عدم الامتياز الموجب
لصحة نسبة الاعادة الى الثاني دون الاول وهو مستلزم لفقد الذات
واما الثامن فلان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت
الى جميع الجزئيات على السواء فلم يحفظ الوحدة الشخصية
مع ان صحة اعادة الشخص بعينه موقوفة على الحفاظ وحدة
الشخص ثم قال واما توجيه هذا الدليل بوجه لا يرد
عليه شيء من الشبه المذكورة على ما هو عندي هو ان يقال
لا شك ان الاعادة عبارة عن وجود الشخص ثانيا لا عن وجود
الكلي الشامل له ولمثله ثانيا مثلا اذا اعدم أ ثم
وجد الكلي الشامل له ولمثله ولكن هو ب لا يكون ذلك اعادة
لا بل اعادة عبارة عن وجوده بعينه ثانيا ولكن الحكم بامكان
وجود الكلي ثانيا ليس حكما بامكان الفرد وهو ظ واذا تقرر

لا الف

هذا

هذا فنقول الصورة الحاصلة من الشخص كلي وان كان ذلك
الشخص معلوما بجميع خصوصياته الجزئية لما ثبت في الحكمة
من ان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي
بمعنى ان الامر الحاصل في الذهن من كل شيء ولو من الجزئي المعلوم
بجميع خصوصياته كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد
اخر مماثلة لذلك الجزئي في ذلك المفهوم مشاركة له فيه واذا
عدم الشيء في الخارج فلا ريب في انه ليس هو شيئا في الخارج اصلا
ولا في الذهن الا على وجه كلي شامل له ولمثله لا بخصوصه وليس
للعقل الحكم على الشيء الحاصل فيه فلو امكن حكم العقل على المعدوم
بامكان وجوده ثانيا لما امكنه الا على المفهوم الكلي الشامل
له ولمثله لا عليه بخصوصه وقد عرفت ان هذا ليس حكما بالاعادة
واذا كان الحكم بامكان الشيء بالنظر الى ذاته بعينه غير ممكن
لا يكون ذلك الشيء ممكنا في نفس الامر ضرورة ان الحكم بالوصف
الحاصل للشيء في نفس الامر غير ممتنع على ذلك الشيء بالنظر الى ذاته
وكل ما ليس بممكن في نفس الامر فهو ليس يمكن ان يتحقق فيه ضرورة
ووفاقا فان قلت لم لا يجوز ان يجعل المفهوم الجزئي
الكلي الحاصل من الشيء لملاحظة ذلك الشيء دون مثله ويحكم عليه
بحكم يتعدى اليه دون مثله قلت ليس جعل المفهوم الحاصل في
الذهن آلة لملاحظة ذلك الشيء دون مثله اولى من العكس اذ ليس
لشيء منهما اثر في الخارج والصورة الحاصلة في الذهن من كل واحد
منهما واحد وبالجملة المعنى الحاصل من الشيء في الذهن هو بعينه
المعنى الحاصل من مثله فكيف يجوز ان يكون آلة لشيء بعينه

الى الحد هنا لا يكون ملك النسبة الى الآخر فان قلت السيد هذا الحكم
على المعدوم بامتناع الحكم عليه قلنا هذا اشكال الجهل
المطلق وهو مع جوابه حتى انشاء الله تعالى على انا ما ادعينا الا ان الحكم
على المعدوم بالاعادة بخصوصه غير ممكن وبالجملة الحكم على المعدوم
بوجه لا يكون حكما على المفهوم الكلي الشامل له والمتنازع غير ممكن لا
ان الحكم على المعدوم مطلقا غير ممكن فان قلت الضرورة قاضية
بان قولنا المعدوم ممكن اعادته يدل على قضية معقولة غير مشتملة
على الحكم بامكان اعادة المعدوم فالقول بان الحكم على المعدوم
بامكان العود ممتنع والدليل عليه غير مسموع لكونه معارضا
للبديهة قلنا تحقيق هذا الحكم هنا ليس الا بحصول صورة
فيتأتى الحكم عليه بامكان اعادته بعد عدمه فالحكم في هذه القضية
على المفهوم الموجود في الذهن بامكان وجوده ثانيا لو عدم لا على
المعدوم بعينه حال عدمه فافهم فان قلت في بيان منع
الايرادات المذكورة اقول اما المعارضة فبان النقض ليس الا
لسلب الامكان عن المعدوم اذ الضرورة حاكمة بان ما الذي يمكن
ليس بموجود وسلب الامتناع لا يتم بهذه القضية الا بعد ان يستلزم
ثبوت الامكان اذ المعدوم يجوز ان يسلب عنه المتقابلان واما
النقض فبان المذكور من الدليل لا يجوز عليه الحكم بخصوصه
واللازم منه ليس الا ان الشيء اذا كان بعينه معدوما في الخارج
ولا يكون بعينه موجودا في الذهن لا يجوز عليه الحكم بخصوصه
لا ان المعدوم في الخارج لا يجوز عليه الحكم مطلقا لان المعدوم في
الخارج يجوز ان يكون موجودا في الذهن على الوجه الكلي محكوما

عليه بالاحكام الثابتة لهذا الكلي والامثلة التي ذكرها الناقض
كلها من هذا القبيل فان قولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ليس
حكما على خصوصية ما ليس موجودا في الخارج ولا في الذهن بخصوصه
بل حكم على الكلي الحاصل في الذهن المعدوم في الخارج وهذا ليس بممتنع
واما المنع الاول فبما عرفت من ان ما يمكن الشيء يمكن الحكم به في نفس
الامر وانما منعه الثاني فبان المعدوم في الخارج وان كان موجودا
في الذهن لكن ليس موجودا فيه بعينه بل بوجه كلي فلا يصح الحكم
عليه بخصوصه نعم بقي في المقام شيء وهو ان يقال لا يلزم مما ذكرتم
الا عدم صحة الحكم على المعدوم بخصوصه بامكان الاعادة لا انه
لا يجوز الحكم عليه مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل من المعدوم امر
كلي في الذهن ويحكم العقل عليه بامكان اعادة جميع افراده لا اعادة
فرد منه بخصوصه ولا نم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه يقتضي امكان
الحكم عليه بخصوصه والقدر المسلم هو انه يقتضي امكان الحكم عليه
ويمكن توجيه المنع الاول بذلك فتدبر اقول الحكم بان
حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبني على العقل
من الصور الخيالية او الوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به فيمكن
الحكم عليها بخصوصها بامكان الاعادة وسيجيء لو صح ما ذكر
لزم ان لا يوجد العقل الجزئي عندنا المالقرد في موضعه انه صدر
العقل الجزئي موقوف على التصور بوجه الجزئي بل يلزم ان لا يكون
المفهوم منقسما الى الكلي الجزئي الى غير ذلك ثم ما ذكره لدفع المعارضة
المعارضة لا يندفع به المعارضة على ما فهم من كلام الشيخ انه انما
الدليل على الحكم سواء كان ايجابا او سلبا على المعدوم مح لانه

يتعين الاشارة الحسية الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة
بوجه من الوجوه في الذهن مح وبالجملة الكلام ان خلاصة الدليل على
ما قرره هو انه لو امكن اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بخصوصه بذلك
وذلك مح لانه معدوم في الخارج وفي الذهن لا يوجد بخصوصه فلا يصح
الحكم عليه بخصوصه ثم ان اعادة المعدوم بخصوصه تستدعي الحكم عليه
على المعدوم بخصوصه وشخصه انه لو لم يصح اعادة المعدوم يصح ذلك
الحكم السلبي ايضا مع منافاة ذلك الحكم ولم يصح لكونه معدوما في الخارج
وليس متصورا بخصوصه وذلك بط اذ يمكن اتحاد الموضوع
بخصوصه وذلك يستدعي تصوره بخصوصه على ما قرره واما
المنع الاول فلم يندفع ايضا لان صدق الحكم في الواقع لا يستلزم
وقوع الحكم منا اللهم الا ان يتمسك بان صدق الحكم مطابقته
لما في العقول العالية واما المنع الثاني فلا يندفع ايضا لان المسلم
هو ان امكان العود يستدعي امكان صدق الحكم منا على
ذلك المعدوم واما انه يستدعي امكان الحكم عليه بخصوصه على ان
يكون قضية شخصية فغير مسلم بل يكفي كونه موضوعا للقضية
الجزئية بل الدليل على ما قرره لا حاجة فيه الى الحكم بكون العود به ثابت
موجودة في الخارج اذ مداره على ما قرره على انه لو صح الاعادة لصح
صدق الحكم منا عليه بامكان العود اي الحكم عليه بخصوصه وذلك
غير ممكن لان كل ما في الذهن يكون صورة كلية فتامل
الشرح لكن لا نسلم ان ما عدم لم يبق له هويته العينية قد اقول
قد عرفت ان ما عدم لم يبق له هوية في الخارج ولا في الذهن
معينة بل من حيث هو خصوصه معدوم فلا يصح الحكم عليه اصلا

اقول

اقول انت ايضا قد عرفت فساده   قدس سره لان العدم الطاري
لما لم يكن مانعا الا بقيد الفرد لو كان المراد من عدم مانعية العدم عدم
استقلاله في المانعية لتم البيان ولا يرد عليه ان العدم الطاري
على الموجود ليس طبيعة نوعية لافراد حتى يكون ما يقتضيه واحدا
وليس مسلم ان ذلك كذلك فجاز ان يكون افراده تختلف في المنع وعدمه
بواسطة الخصوصيات الطبيعية والتشخص اذ مقتضى المفهوم الواحد
لا يتخلف عنه سواء كان ذلك المفهوم نوعيا لافراده ام لا ولو كان
لخصوصيته الطبيعية الشخصية مدخل لم يكن العدم مستقلا
في المانعية هذا خلف اقول حمل المورد المانع على المانع
في الجملة كما هو الظاهر لا على ما اعتبر مع خصوصيته
كونه مستقلا في المانعية ولهذا اورد من الايرادين ولا يخفى
وروده هما ح وبعد حمله على المانع المستقل وان اندفعا
ظاهرا لكن لم يندفع حقيقة ولم يتم البيان كما زعم اذ لاحد ان
يقول لعل العدم الطاري ليس مانعا مستقلا بل مع بعض
خصوصيات وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا و
كان مانعيته مشروطا بفصل منوع مخصوص والثاني ان يكون
معنى نوعيا وكان مانعيته بشرط تشخص خاص فلا يرد انه لم
حقيقة فتامل   المص لا يمكن عوده مع مثله قيل اقول
قال الشيخ في الهيات الشفا بعد بيانه ان المعدوم لا هوية
له المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين مثله لو وجد
بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان وجد في
حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو

علم

الذي ادعاه وما نا اليه فيما سلف فلا حاجة في الاستدلال الى امكان
فرض وجود المثل مجتمعا مع المعاد حتى يرد عليه ان الحكم انما لزم
من فرض وقوع اعادته مع وجود مثله ويمكن توجيه كلام المصنف
ايضا بوجه ينطبق على كلام الشيخ بان يكون المراد بقوله لامكن
عوده مع مثله هو انه لا يمكن عوده مع امكان وجود مثله
بدلا عنه اقول مدار دليل الشيخ على ما سبقت الاشارة اليه من
انه لا تميز بين ما افرض اعادته عن مثله المستأنف في نسبته الى الاعادة اليه
بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات والا لكان موجودا حين
العدم ومدار دليل المصنف على ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز
بين الاثنين فاين هذا من ذاك ثم حمل كلام المصنف على قوله لامكن
عوده مع امكان وجود مثله بدلا عنه بعيد اعن الانصاف
انتهى ولقائل ان يقول الحكم انما لزم من مجموع فرض وقوع اعادته
مع حصول مثله اه اقول هذا منع لمقدمة لم يدع عليها المستدل
لان الاستدلال قياس استثنائي مركب من متصلة لزومية
واستثناء نقيض التالي بناء على استلزام التالي الحكم وهو عدم
الامتياز بين الاثنين وليس فيه دعوى ان لزوم الحكم انما استلزم
لزومه لجزء معين منه بل ليس هنا الا منع الملازمة التي سند ذكره
المصنف وتفصيله انتهى فتامل انتهى وما قيل في بيانه مردود
وانما يكون كما سيجيء اقول هذا تصريح منه بان المراد بالوجودي
الموجود العيني لان ما قيل في بيانه وسيجيء انه مردود وانما يكون
بهذا المعنى لا بما يكون الثبوت داخلا في مفهومه وح ظهر خلليه
كون الامكان وجوديا وانه ناظر لما اورده انتهى بقوله ولقائل

ان هو

ان يقول كلام قدس سره فقد منع كونه متشخصا والا لزم ان يكون
للموجود الخ فقد دفع هذا السند الاستاد المحقق حيث قال لعل
من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود الشيء الذي
يوجد فيه متصلا به مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله
من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق التشخص اولا ان
لان للحدوث مدخلا في تشخصه ولما بعده من الزمان
مدخلا في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان
الوجود فلا يلزم هذه الشناعة وبقي المنع المجرد اقول
يظهر مما نقلنا ان من قال بان الزمان مشخص اراد بالتشخص
ما له مدخل في التشخص لا التشخص ولا العلة المستقلة حتى يتوجه
انه يلزم على هذا اتحاد الاشخاص الموجودة في زمان واحد
وكلام قدس سره ناظر الى ان المراد التشخص حيث قال هذا ان
اريد بالمشخص كونه مقوما وان اريد كونه عارضا قيل
ظاهر كلام الشيخ ما صرح به في الشفاء يدل على ان الزمان من
المشخصات حيث قال فيه المعدوم اذا اعيد احتيج
ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو هو ومن خواصه
وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد
هو الذي في وقت ثان فبين ما انقل عنه وبين كلامه هذا
تدافع ويمكن ان يقال ما انقل عنه في نفي كون الزمان متشخصا
فهو محمول على ذات الزمان الذي حصل فيه الشيء وهو ليس
من المشخصات والا لزم تبدل التشخص بسبب تبدل الزمان هنا
وما ذكره في الشفاء فمراده به هو ان كون الشيء في الزمان الذي

للتشخص

اي ينبغي ان يقال ... وقد ... الشيخ ... المعدوم اذا اعيد ... ان يعاد جميع ...

حصل فيه الشيء وهو ليس من المخصصات له الزمن فتبدل التشخص بتبدل
الزمان تخصصه وتميزه عن مثله مثلا اذا وجد آ في زمان
ثم وجد بعده مثله وهو ما يشاركه في تمام الحقيقة وفي جميع العوارض
الذهنية وليكن ب فامتياز آ عن ب هو باعتبار كونه موجودا
في الزمان السابق وب موجودا في الزمان اللاحق فالزمان
السابق مميز له عن ب لا بمعنى ان خصوصية الزمان مميز
له بل بمعنى ان آ انما هو هو لكونه في الزمان السابق ومثله انما هو
مثله لكونه في الزمان اللاحق مع قطع النظر عن خصوصية الزمان
حتى لو كان يتحقق في الزمان الثاني ممكنا قبل تحقق الزمان
السابق وفرض وجود آ فيه لكان امتياز آ عن مثله وهو ب
بحاله وبالجملة كون الشيء موجودا اولا يخصصه ويميزه عن مثله و
توضيح ذلك ان الكلي الطبيعي المفهوم المشترك بين فردين لا امتياز
بينهما بالذات ولا بالعوارض الذهنية ولا بوجه من الوجوه
الا بالعدد واذا وجد في الخارج ابتداء كان متشخصا في الخارج
واذا تحقق هذا المفهوم بجميع خصوصياته في الخارج ثانيا كان
مثلا للتشخص الاول والامتياز بين التشخص المفروض وبين مثله
الا بكون التشخص موجودا اولا وكونه موجودا ثانيا فالتشخص
انما هو هو لكونه موجودا اولا ومثله انما هو هو لكونه موجودا
ثانيا واذا كان كذلك فلو اعيد التشخص لوجب ان يعاد مع وصف
كونه موجودا ابتداء فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه مبتدأ
معادا هف ويلزم ايضا ان يعاد الزمان السابق ايضا فيلزم
ان يكون للزمان زمان وهف فانه مع توضيحه في كمال الدقة

شارح

لاحق

لاحق لا يمكن الامتياز بين الشيء ومثله بكون الشيء موجودا سابقا و
يكون مثله موجودا لاحقا اذ المفروض هو انه لا فرق بينهما بوجه
من الوجوه فنسبة وجود السابق واللاحق اليهما على السوية
فليس كونه ذا وجود السابق له لا لمثله اولى من العكس لانا نقول
انا كان هذية الشيء بكونه موجودا سابقا لا يكون نسبة وجود
السابق اليه والى مثله على السواء وكذا هذية المثل انما كان
بكونه موجودا لاحقا ولا يكون نسبة وجود اللاحق اليهما
على السواء الكتب اذا قال احد لم يتخصص زيد بالتشخص
المخصوص به دون غيره فنقول لا يتصور ان يتخصص غيره بهذا
التشخص لان التشخص بهذا التشخص هو زيد البتة ولنوضح ذلك
بيانا فنقول لا شك ان المثلثية شيء اشبه بامر نسبي لا يتحقق
له الا بالاضافة الى موجود اخر فما لم يتحقق وجود سابق لم يتحقق
المثلثية فالموجود الاول لا يتصور فيه المثلثية الا بالنسبة الى
موجود لاحق وهذه المثلثية لا ينافي الهذية فتامل فهم
اقول يمكن دفع النزاع بوجهين الاول ان المراد في
كونه متشخصا احد المعنيين الذين نقلناه انفا وما نقلتم فقد مر
فانما ينفي ان يكون كل جزء يجز منه متشخصا حتى يلزم منه ان
التشخص فلا نزاع والثاني انه يجوز ان يكون كلام الشفا
مع من يعتقد كون الزمان متشخصا فيكون الزاما له و
اما ما ذكره من الدفع فبعيد اذ ليس في الكلام المنقول حديث
المثل وانه لا بد من تحقق الامتياز بينه وبين ما فرض اعادته
ثم اقول بعد التتبع الى حاصل ما ذكره من ان الزمان ليس
في دفع النزاع يرجع الى ان ما ذكره

قوله المعدوم اذا اعيد اجيب الا بعد جميع الخواص [illegible]

معناه ان ذات الزمان ليس متشخصا

متشخصا حتى يتبدل التشخص بتبدله وما ذكره من انه متشخص يرجع
الى ان الاولية اللازمة من جهة الزمان الاول استلزم التشخص
فلا تنافي وانت خبير بان الاولية والسبق هنا زماني وهو
عارض لاجزاء الزمان بل داخل في قوامها فان جزء
الاول من الزمان انما هو باوليته فهي متشخصة وداخلة في قوامه
صرح بذلك المحقق في شرح الاشارات وتبعه بعض افاضل المتاخرين
وح نقول ان اريد بكون الاولية هي التشخص ان الاولية المخصوصة
الحاصلة من الزمان المعين كاول زمان وجود شخص فلزومها
لزم من كون ذات الزمان متشخصا وهو تبدل التشخص بحسب
الزمانين وان لم يتخلل بينهما العدم هف وان اريد ان الاولية
الحاصلة من مجموع الزمان الوجود بالنسبة الى زمان الاعادة
وهو المتشخص فلا يلزم تبدل التشخص في اوقات بقائه فكذا لا يلزم
التبدل على تقدير ان يجعل ذات الزمان المتصل الذي هو
مجموع زمان وجوده بل لا فرق بينهما في ذلك اصلا وهذا هو
الذي نقلناه عن بعض المحققين وذكرنا في دفع التدافع وح
لا حاجة الى العدول عن كون الزمان متشخصا كما هو الظاهر الى كون
الاولية الحاصلة منه هي المتشخص الى حيث يشمل المذكور في
كلام الشيخ فتدبر   الش سلمناه لكن لا نم قوله لما كان
ما ذكره الش يسقط به المنع الاول بل بعينه يسقط به المنع الثاني
ايضا فينبغي ان يؤخر قوله ولو جعل المدعى الخ عن المنعين ويقول
لو جعل المدعى اعادة المعدوم بعينه لسقط المنعان
للمص ولا نم انه لو امكن عود كل منهما وحده الخ قبل قوله فقد عرفت

[illegible] الزمان [illegible] متشخصا [illegible] ابتداء الاجزاء [illegible] متشخصا [illegible] الزمان الذي وجد فيه [illegible] يسقط المنع الثاني ايضا [illegible]

بانه يندفع هذا المنع من ان يكون الشي في الزمان مما يميزه عن مثله
فلا بد من اعادة الزمان حتى يتحقق الامتياز لانا نقول انه مم
ايضا قد عرفت ما عليه   الش لان المبتدا ما يوجد في زمان
لا يكون الخ قوله اذا كان تكون الشي موجودا ابتداء من
مخصصات الشي ومميزه فلا بد ان يعاد الشي مع وصف الابتداء
فيلزم ان يكون الشي من حيث كونه معادا مبتدا وبالجملة اعادة الشي
بناء في كونه مبتدا الذي من مخصصات الشي ولوازمه فلو اعيد الشي
لزم اجتماع المتنافيين قوله الجواب منع كون ذلك من مشخصات
الشي وكونه من مخصصاته في الجملة لا ينفع لما عرفت ان المدعى امتناع
اعادة المعدوم متشخصا بجميع خصوصياته ثم لو سلم ان المبتدا ما
يوجد في الزمان الاول سواء كان معادا او لم يكن فنقول
غاية الامر انه يلزم كونه مبتدا ومعادا لا مبتدا من حيث كونه
معادا ثم الاولى ان يقول المبتدا ما يوجد اولا لا ما يوجد في
الزمان الاول حتى لا ينتقض بالحوادث المستانفة في الزمان المعاد
الش واما على ما ذكرنا من الصواب اه اي من ان الصواب
ان يقول لم يمكن ان يعاد في ذلك الوقت ونظرنا على ما ذكره فيمكن
ان يعاد مع ذلك الوقت من انه لا يلزم على هذا ان يكون مبتدا
من حيث انه معاد وعرضيه من ذلك المنع الذي اوردناه غير
هذا الذي ذكره للمص الان   الش فالشرطية مسلمة قوله
بل ممنوعة وما تلوناه عليك في الحاشية المذكورة سابقا دافع
هذين الايرادين اما الايراد الاول فلما ذكرناه من ان المراد
بامكان المثل امكانه بدلا عن الشي لا امكان وجوده مجتمعا

لجواز ان الانسان [illegible] نوعه متشخص [illegible] بحسب [illegible] قبل القول [illegible]

ان الايراد الاول [illegible] الايراد السيد [illegible]

مع ذلك الشيء حتى يرد عليه المنع مستندا بما ذكره لا بد لبيان امكان
وجود المثل مطلقا ثم لانا نقول مثل الشيء ما يساوي ذلك
الشيء في تمام الماهية والعوارض الذهنية وليس الفرق بينهما
الا بالعدد كما مر آنفا فلو كان ذلك الشيء ممكنا لا بد ان يكون مثله ايضا
ممكنا الذاتية على انا نقول وجود المثل المفهوم الحاصل عن
الشيء في الذهن ان لم يكن ممكنا لم يكن الشيء ممكنا وان كان ممكنا
فيكون المثل ايضا ممكنا الذات على انا نقول لما عرفت
ان مثل الشيء هو ما هية يساوي لذلك الشيء في تمام الماهية
وتمام الماهية الموجودة ثانيا فتامل واما الايراد الثاني
فلما عرفت ان امتياز الشيء من مثله الموجود معه بل لربالاولية
والثانوية اقول اما دفع الايراد الاول وهو الذي ذكره المص
فيظهر حاله مما تلوناه عليك من ان عبارة المص في الاستدلال
لا يحتمل هذا التوجيه واما دفع الايراد الثاني وهو الذي اورده
قدس سره فقد عرفت وجه دفعه تماما تفصيلا السيد ره
علم بالضرورة ان تخلل العدم اه قيل اقول ان كان المراد ان اعادة
الشيء بعينه اعادته مع جميع عوارضه وخصوصياته فلا شك
ان تخلل العدم بين الشيء بعينه محال ضرورة واما ان كان المراد
باعادته بعينه اعادته مع جميع عوارضه المشخصة فالضرورة قاضية
بان امتناع تخلل العدم بان يكون الشيء موجودا بعينه بين الشيء
الواحد بعينه بهذا المعنى ليس ضروريا بل يتصور ذلك التخلل
بان يكون الشيء موجودا بعينه في زمان ثم يكون معدوما في
زمان ثان ثم يكون موجودا في زمان ثالث ثم فكر ويرد

علي

عليه ما اورد عليه بعض المحققين من ان تخلل بهذا المعنى بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه ولا يندفع هذا
الايراد ولا يتم المعاد الا بما ذكرنا من ان كون الشيء موجودا بدل
من مشخصات ذلك الشيء ومخصصاته اذ على ذلك التقدير
لو فرض الشيء معادا بعينه لزم ان يكون الشيء باعتبار وجوده
اولا اي وجوده ابتداء سابقا على نفسه وهو مح بالضرورة
لا بما قيل معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه بان يكون عدمه
مسبوقا وسابقا الشيء بواحد بعينه بالسبق الزماني فانه
اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه
مسبوقا بذلك العدم وهو مح لاستلزامه تقدم الشيء
على نفسه بالزمان وهو مح بالبديهة وهذا بعينه الدور فانه
مح لاستلزام تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن هنا تبين
ما في قوله ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني
وجود شيء واحد بعينه تستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه
بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه
مسبوقا به فان قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين
وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد
لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء
هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة
الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها
واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا

بتبين در

فانه تخلل زمان العدم بين زماني
وجود شيء واحد بعينه م

الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية
والوجود في جواز الاعادة اذ يرد عليه ان استحالة تقدم
الشخص الواحد على نفسه بالزمان م اذا كان مغايرا لنفسه
بالاعتبار وبحسب العوارض الغير المشخصة وليس هذا بضروري
ولا يلزم منه تقدم الشي على نفسه بالذات وانما يلزم ذلك
لو فرض تقدم الشي الواحد على نفسه بالزمان من غير اعتبار
تغاير ما ولو اعتباريا الا يرى ان الشخص الموجود في الزمانين سابق
على نفسه بالزمان ولا يلزم منه محال لانه من حيث هو في الزمان السابق
مغاير لنفسه من حيث هو في الزمان اللاحق ومن ههنا تبين ان في
قولهم ان تخلل زمان العدم بين زماني وجود شي بعينه يستلزم
تخلل العدم بين شي واحد بعينه بان يكون ذلك الشي بعينه
سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوقا به فانه ان اراد
بكون الشي بعينه سابقا على العدم مسبوقا به كونه كذلك
من غير تغاير بين السابق والمسبوق ولو بالعوارض الغير المشخصة
فلزوم هذا م اذ لا يلزم من تخلل العدم بين زماني وجود الشي
الواحد بحسب التشخص الا جواز ان يكون الشخص في الحالين واحدا
ويكون عوارضه الغير المشخصة مختلفة وان اراد كونه كذلك من
غير تغاير في عوارضه المشخصة فهو مسلم لكن لا نم استحالته
ثم ما ذكر ان اختلاف الوجود ان اراد اختلاف الوجود مطلقا
يستلزم اختلاف الذات بالاعتبار فهو مسلم لكن غير
مفيد وان اراد ان اختلاف الوجود ولو بالاعتبار يستلزم
اختلاف الذات بالذات لا بالاعتبار فقط فهو ممنوع لكنه
غير مضر بالمورد اذ المراد بالاثنينية الوجود اثنينية بالاعتبار

زمان م

يستلزم اختلاف الذات م

اي باعتبار

بالاعتبار اي باعتبار عروضه اولا وثانيا لا بالذات ثم ما ذكر
في بيانه غير تام اذ لا يلزم من عينية الوجود الخارجي للاشياء
في الخارج ان لا يختلف وجود شي واحد بالذات اذ لا معنى
لكون الوجود عين الاشياء الخارجية في الخارج الا انه لا امتياز
بين الوجود والموجود بحسب الخارج كالامتياز الذي بين السواد
ومعروضه في الخارج ولا شك ان هذا القدر لا يقتضي عدم اختلاف
الوجود لجواز ان يكون نسبة الوجودين المختلفين الى الماهية
الموجودة في الخارج كذلك ثم دعوى عدم الفرق بين الماهية والوجود
في جواز الاعادة ممنوع والسند ما ذكره وما نقل عن الشيخ في التعليقات
من قوله ولم لا يكون الوجود نفسه معادا ويكون الوقت
ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك
وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه
معاد ثم كيف يكون العود ولا يكون اثنينية وكيف يكون الا اثنينية
ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول وليس معناه
هذا بل مراد الشيخ هو انه لا يوجد ولا سبيل الى القول باعادة
الشخص مع القول بعدم اعادة الوقت والوجود والحدوث
بناء على انها عنده من المشخصات بالمعنى الذي ذكرناه انفا
ولو كان من مشخصات الشخص وقوله وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان
يكون المعاد بعينه هو الاول صريح في ان مراده هو ما ذكرنا لان
الاثنينية انما تنافي اعادة الشخص بعينه وبجميع مشخصاته لو كانت
الاولية من مشخصاته ومشخصاته فظهر ان مراد الشيخ
بالاعادة بعينه ليس هو الاعادة مع جميع العوارض مشخصه

جزء قوله وما نقل

ذكر الزمان من جملة المشخصات

امر لا اذ النزاع ليس فيه على ما يظهر من تتبع كلامهم ادنى تتبع
اقول لما اعتمد عليه في دفع ما اورده عليه قد عرفت فساده
وما اورده على ما ذكره الاستاد في توجيه الفاضل الجواب انه
لما كان الذات موجودة في الزمان الاول ثم عدم وفقد
في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فيلزم تقدم
نفس الذات على نفسه بالزمان ولا يكفي التغاير الاعتباري
لان معروض التقدم هو نفس الذات كما انها معروض التاخر
هو نفسها ايضا ولا شك ان التقدم والتاخر متقابلان لا يجوز
ان يكون معروض احدهما هو معروض الاخر من غير تغاير
اصلا والتغاير الاعتباري لا يفيد لان التغاير الاعتباري
انما يفيد في اجتماع المتقابلين اذا كان الموضوع مقيدا باحد
الاعتبارين محلا لاحدهما ومقيدا باعتبار الاخر محلا
للاخر فالمعروض في الحقيقة هو ذات المحل مقيدا بالاعتبار
لا ذات المحل من حيث هي وقد عرفت ان معروض التقدم هو
الذات من حيث هي لا مع وصف كمعروض التاخر بعينه
والنقض بوجود الشخص الموجود في الزمانين اذا لم يتخلل بينهما
العدم مدفوع بانه لما لم يفقد الذات على هذا التقدير
فلم يلزم تقدم الذات على نفسه بل اللازم ح تقدم الموجود
في الزمان الاول باعتبار وجوده في زمان الاول على نفسه
باعتبار الوجود في الزمان الثاني وح ظهر ان تخلل زمان
العدم بين زمان شيء واحد بعينه تستلزم تخلل العدم
بين شيء واحد بعينه ثم نختار ان المراد ان اختلاف الوجود

بالذات

بالذات تستلزم اختلاف الذات بالذات قوله غير مضر بالمراد
اذ المراد بالتثنية الوجود التخيفة باعتبار مردود بان السؤال
لما كان من المجيب فله ان يحمله على ما ينطبق عليه الجواب ولو اورد
السؤال هكذا ان الوجود واحد بالذات لكن لما كان
هذا الشيء موجودا مرتين فاللازم تخلل العدم بين وجوديه
ثانيا فالجواب انه قد مر في الشرح الجديد للتجريد ان الوجود
كون الشيء موجودا او الوجود واحد على ان لا نفرض اعادة الكل
الا ولي كما لا نفهم من التعليقات ثم المراد من عينيته الوجود
للمهية في الخارج ليس مجرد عدم امتيازه عنها في الخارج حتى
يتناول جميع الاعتبارات بل المراد كما ينادي عليه كلامه
ما لا يجوز تبدله مع الحفاظ وحدة الذات يعني لا يكون
تقوم الذات وتحصله في الخارج بدونه كما يرد عليه
ما اورده ثم ما ذكره في توجيه كلام التعليقات لما كان
بناؤه على ما ذكره من المقدمات الفاسدة كان فاسدا
على ما مر   قدس سره لا خلاف في وقوع الامتياز والتعدد
اقول قيل على ما يظهر من كلامهم ان بينهم خلافين
احدهما في ان المعدوم المضاف اي المعدوم في الخارج هل
هو متميز في الذهن ام لا فالحكماء والمحققون من المتكلمين المثبتين
للوجود الذهني يقولون بالامتياز هناك وسائر المتكلمين الذين
لا ذهن عندهم يقولون بعدم الامتياز وثانيهما في ان
المعدوم المطلق اي ما ليس له وجود في الخارج ولا في الذهن
هل له امتياز في الجملة ام لا فذهب الحكماء والمحققون الى عدم

هذا تقرير السؤال

الامتياز لان كل ما له امتياز فلا بد ان يكون له هوية في
الجملة ولو في الذهن فلا يكون معدوما مطلقا وسائر المتكلمين
لما قالوا بامتياز المعدومات الخارجية وليس عندهم لها وجود
في الذهن فزعموا ان المعدوم المطلق متميز وكان الى هذا
الخلاف اشار صاحب المواقف حيث قال الخلاف في تمايز المعدومات
فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل
فان كان ثمة ذلك التمايز بكونها موجودة في الذهن اختص التمايز
بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة
وان لم يكن ذلك التمايز بكونها موجودة فيه ففي المعدومات
الصرفة تمايز في الجملة فما اورده صاحب المقاصد وتبعه شارح
التجريد من انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين
للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين
النافين له القائلون بعدم تمايزها مدفوع بان الحكماء لا يقولون
بامتياز المعدومات الصرفة بل بامتياز المعدومات الخارجية و
ما يدل على ذلك في كلامهم اكثر من ان يحصى والمتكلمون لا يقولون
بعموم التمايز مطلقا بل بعدم التمايز في الذهن كيف والمعتزلة
يصرحون بامتياز المعدومات في الخارج لانهم يقولون بامتياز
المعدوم الخارجي في الخارج لا بامتياز المعدوم المطلق فيه
لانا نقول كل معدوم في الخارج معدوم في الذهن ايضا
عندهم لعدم الذهن فيكون المعدوم الصرف اي الذي لا
وجود في الذهن ولا في الخارج عندهم ممتازا عندهم في الخارج
اقول صاحب المواقف بعد ما ذكر الخلاف الاول

التمايز

قال والحق فيه انه فرع الوجود الذهني فكلامه صريح في ان الحق
في الخلاف الاول هذا وليس فيه ان ههنا خلافا اخر وايضا
كلام السيد قدس سره في شرحه صريح في ان مراده منه انه لخروجه
من المعدوم المعدوم الخارجي كما لا يخفى على من نظر فيه
الشرح في الحاشية اي المعدوم المضاف والمدعى الامتياز في
الخارج قيل اقول حاشاهم عن ذلك بل مرادهم هو الامتياز في
الذهن وما يدل على ذلك هو ان جوابهم عن الاستدلال
لهم بان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل
ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه هو ان العدم متحقق
ذهنا مشار اليه عقلا اقول هذا الكلام منه انما
هو لترويج النظر الذي سيذكره حتى يظهر له وجه ورود
ثم اجاب عنه المحشي قدس سره بما نقله عن شرح الملخص قدس
هذا انما يوجب الامتياز بين الاعدام قيل اقول اذا لم يكن
بين عدم العلة وعدم المعلول تعدد وامتياز فكل وصف
يكون حاصلا لاحدهما بالقياس الى الاخر يجب ان يكون
حاصلا للاخر ايضا بالقياس الى عدم المعلول يجب ان يكون
الى الاول اذ ليس هذا الا هو ولكن لا هو هو فاذا كان عدم العلة
علة بالقياس الى عدم المعلول يجب ان يكون عدم المعلول ايضا علة
لعدم العلة على ما فرض عدم الامتياز اذ على هذا التقدير عدم
العلة هو عين عدم المعلول ففرض علية الاول هو بعينه فرض
علية الثاني وكذا فرض معلولية الثاني هو بعينه فرض
معلولية الاول اذ ليس عدم المعلول الا عدم العلة فثبت

الامتياز والتعدد والتبع في الحواشي فلمن قيل المراد ان عدم العلة
مثلا يوجب عدم المعلول وعدم المعلول لا يوجب عدم العلة
المعلول ضرورة استحالة ايجاب الشي نفسه فالصادق على احدهما
هو المنفي على الاخر قلنا فيكون قوله فلا ينعكس مستدركا اذ لا يجري فيه
ذلك اقول يعني لا دخل لقوله ولا ينعكس في بيان ان عدم العلة علة
لعدم المعلول وعدم المعلول ليس علة لنفسه لان قوله عدم العلة
يوجب عدم المعلول وعدم غيرهما لا يوجب ذلك مستقل في
افادة هذا ولا يجري فيه مثل ذلك بان يقول عدم المعلول لا يوجب
عدم العلة بخلاف عدم العلة فيلزم الامتياز لان عدم العلة
ايضا لا يوجب عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشي نفسه فيكون
ذكره مستدركا في المقام لغوا وللقائل ان يقول ولا ينعكس هو ان
ان العلم العلة للمعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب عدم العلة اصلا
سواء كان العلة علة لذلك المعلول او علة معلول اخر وسواء اخذ
العلة من حيث انها علة او لا من تلك الحيثية بخلاف عدم العلة
من حيث انه عدم العلة فانه علة لعدم العلة التي يكون معلوله لتلك
العلة من حيث انها معلول لها لا ان عدم المعلول الخ علة لعدم
العلة التي معلول له من حيث انها معلوله لانا نقول لا شك
ان العدم المعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب ذلك بل من حيث انه
عدم العلة فالمراد اقرب لا يخفى على من له ادنى شعور ان ما ذكره بقوله
اقول اذ لم يكن الخ هو الذي اشار السيد بقوله وقد يجاب واما ما ذكره
في توجيه قول المصنف ولا ينعكس فلا يخفى شناعته اذ العكس لا
لا اصل فيه لاعتبار الحيثية فيه دون الاصل اذ لا حاجة اليه ثم اقول
قد جعل قدس سره عدم العلة يوجب عدم المعلول منضما مع مقدمة

ذكره م

مطوية
ظاهرة هي قوله وعدم المعلول لا يوجب عدم العلة دليلا على تحقق
التمايز بين عدم العلة وعدم المعلول اقول لا حاجة الى اعتبار كون
المقدمة مطوية لان قوله وعدم غيرهما لا يوجب ذلك متضمن لقوله
عدم المعلول لا يوجب عدم المعلول ضرورة دخول المعلول
في غير العلة ولا يمكن حمل الاستدراك الذي ذكره قدس سره على
ذلك لاباء قوله اذ لا يجري فيه ذلك عنه كما لا يخفى
قدس سره فلم يحصل الحكم بالعلية اذا كان صادقا في قبل اقول
وتلخيص هذا الجواب هو ان رفع العلة ورفع المعلول اذا اخذا
مع قطع النظر عن تحقق وجودهما سواء كان في الخارج
او في الذهن وان كان وجودهما في الذهن لازما بناء
على ان جميع المفهومات يكون في القوى العالية يكون رفع
العلة علة لرفع المعلول ولا يكون لوجوده في الذهن دخل
في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن
فالاتصاف بالعلية ليس بسبب الوجود الذهني بل في الوجود
الذهني ولا يكون عدم المعلول بهذا الاعتبار علة لعدم
العلة واذا اخذا من حيث انهما في الذهن معلومان
بان يكون وجود كل منهما علة ومنشأ للعلم بالاخر ويكون
الاتصاف بالعلية بهذا الاعتبار بسبب الوجود الذهني
اي وجود كل منهما يكون علة لوجود الاخر في هذا الاعتبار
بخلاف الاعتبار الاول فان ذات عدم العلة علة لذات
عدم المعلول وبين الاعتبارين فرقان اي بون بعيد لان
بينهما فرقا من وجهين على ما قال بعض الناظرين في هذا الكتاب

ثم قال في توجيه الوجهين وايراد البحث فيها قال ثم اعلم انه يمكن
ان يجاب بوجه آخر وهو ان في العدم اذا حصلا في الذهن
فلهما اعتباران احدهما من حيث انهما موجودان في نفس
الامر مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني وبهذا
الاعتبار يتصف احدهما بالعلية فان عدم العلة باعتبار تحققه
علة لعدم المعلول مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني
حتى لو كان تحققه في الخارج ممكنا لكان علة بحالها بخلاف
عدم المعلول فان عليته لعدم العلة باعتبار وجوده في الذهن
حتى لو فرض وجوده في الخارج لم يبق تلك العلية وثانيهما من حيث
انهما موجودان في الذهن ومعلومان وبهذا الاعتبار يتصف
كل منهما بالعلية اذ العلم بكل منهما علة للعلم بالآخر ويمكن توجيه
كلام السيد بهذا الوجه لكن يحتاج الى تكلف لا يخفى مع ان ما ذكره
ادق واحسن اقول ما ذكره من التخلص التحقيقي مردود بان
قوله ولا يكون لوجوده في الذهن مدخل في تلك العلية وان كان
الاتصاف بتلك العلية في الذهن غير معقول على راي سيد
المحققين وغيره من جماهير العلماء بناء على ما ثبت عندهم
من ان ثبوت شيء لشيء في اي ظرف كان متأخر بالذات
عن ثبوته في نفسه فللوجود الذهني مدخل في الاتصاف الذهني
كيف وعندهم ان الحملية البسيطة متقدمة على المركبة هذا
ان اريد بكون الوجود الذهني له مدخل انه يكون شرطا للعروض
كما هو الظ وان اريد به كونه موصوفا حقيقة بالعلية كما يدل
عليه قوله اي وجود كل منهما يكون علة لوجود آخر في هذا الاعتبار

فنقول نسبة العلية الى الوجود الذهني مذكورة في كلام الاستاد
وهو ليس بمبني على ما ان العلة في الوجود الخارجي هو الذات باعتبار
الوجود دون الوجود الذي هو اعتبار عقلي كذلك العلة في الذهن
وترتب الفائين الوجودين الذهنيين لا يدل على ان العلة والمعلول
هنا الوجود الذهني كترتب الفائين الوجودين في العلة والمعلول الخارجيين
وانه من المعلوم بالضرورة ان الوسط والاكبر ليساهما الوجودين
في الذهن بل الموجودين فيه اقول في الجواب عن اصل الايراد ان
معروض العلية والمعلولية في صورة علية عدم العلة لعدم
المعلول هو نفس ذات العلة والمعلول باعتبار عدمهما في الخارج ظرفا
لنفس عدمهما هذه العلية مختصة بعدم المعلول العلة بالنسبة
الى عدم المعلول ولا ينعكس واما علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم
العلة فمعروض العلية والمعلولية هو نفس ذاتيهما باعتبار وجودهما
في الذهن لا نفس وجودهما في الذهن وهذه العلية مشتركة بين عدم العلة
وعدم المعلول وما ذكره من الوجه الآخر في الجواب فهو ما له فيه كلام
ولا تكلف في حمل كلامه عليه لان معنى كلامه ان العلية في الاول
في الوجود الذهني بمعنى لا يكون الا في الذهن ولا يتصور في الخارج بناء
على ان الاتصاف الخارجي على ما اقتضى وجود الموصوف في الخارج فلا يتصور الاتصاف
للعدم وجود خارجي فلا يتصور في الخارج الاتصاف الخارجي فالاتصاف
الخارجي بالعلية هناك في الوجود الذهني لا من حيث انه وجود ذهني
حتى لو كان العدم وجود خارجي لكان الاتصاف بالعلية فيه ايضا
بخلاف الاعتبار الثاني فان الاتصاف بالعلية باعتبار خصوص الوجود
الذهني من حيث انه وجود في الخارج لم يتصف بالعلية بهذا الاعتبار

اى اعتبار كون الخارج م

لان العلية هنا بمعنى العلم والوجود الذهني وقد ذكر هذا الوجه
الشارح الجديد للتجريد وقد فصل الاستاد هناك واورد عليه ايراد
ونحن اجبنا عنه هناك فان اردت الاطلاع فارجع الى تعليقاتنا
قدس سره قال بعضهم العدم في نفسه مضاف الى الوجود
لانه رفع الوجود وهذا هو مراد القوم اقول هذا الكلام يحتمل
امرين احدهما ان معنى العدم هو السلب المضاف الى الوجود بناء
على ان الاضافة الى الوجود معتبر في مفهوم لفظ العدم كما ان الاضافة
الى البصر معتبر في مفهوم لفظ العمى فلا يمكن تصور مفهوم العدم
بلا ملاحظة اضافته الى الوجود وكذا لا يمكن الاخبار عنه انه لا يمكن
تصور الشي مفردا كما اعتبر في مفهومه او لا يرى انه لا يمكن تصور
مفهوم العمى بدون ملاحظة اضافته الى البصر ولا يذهب عليك
ان هذا الكلام وان كان حقا لكن لا يصلح ان يكون مراد القوم
لعدم جدوى هذا الكلام مع انه لا اختصاص له بالعدم بل يجري في جميع
المفهومات المعتبرة فيه الاضافات وثانيهما ان العدم اي السلب
لا يمكن ان تصور الا مضافا الى الوجود كما ذكره بعضهم فالمعنى ان مفهوم
السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى خصوص الوجود حتى انه لو اضيف
الى غيره من المفهومات كان بالحقيقة مضافا الى وجوده وهذا لا يصلح ان
يكون مرادا اذ على التقدير لا اختصاص بعدم الاخبار لا بالايجاب
بل يجري في السلب ايضا لكن مراد الشيخ من ذلك لا يصير مخبرا عنه
في الموجبة اقول هذا الجواب مبني على ان مراد الشيخ من الاخبار عن
معدوم المطلق انه لا يصير موضوعا للقضية الصادقة والظاهر من
الاخبار عن الشي الحكم عليه سواء كان صادقا ام كاذبا وقوله لا نعلم

قرينة

قرينة على ذلك وح لا فرق بين الموجبة والسالبة في ذلك اذ الوجود
الذهني لازم حين الحكم اذ لا بد حين الحكم من تصور المحكوم عليه وهو
الوجود الذهني قيل وفيه نظر لما نقلنا عن الشيخ في ان الاخبار
عن المعدوم بالسلب ايضا مح وننقل هنا عبارته فنقول قال
المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد
حصل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة
والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه
في الذهن محال انتهى الا ان يقع مراد الشيخ من العدم هنا ليس
هو المعدوم ثم ويجب ان يخص الدعوى بالموجبة الصادقة الخارجية
حتى يتم لان كل ما يحكم عليه بالسلب يكون موجودا في الذهن
فيه فيصح ان يجعل موضوعا للقضية الموجبة الحقيقية او الذهنية
ويحكم عليه بحكم واقله انه موجود في الذهن ومعلوم اذ لا يقتضي
صدقهما الا وجود الموضوع في الذهن وايضا يصح ان يجعل موضوعا
للقضية الخارجية الكاذبة اذ اصل الايجابي لا يقتضي الا ما
يقتضي السالبة والفرق بينهما ليس الا في صدق الحكم لا في اصله
ولا شك ان العدم المضاف ايضا لا يصير محكوما عليه ومخبرا
عنه في القضية الموجبة الخارجية الصادقة لانه معدوم في
الخارج اقول انما يرد لو كان الاخبار عن المعدوم المطلق
بالسلب مح ايضا بمعنى انه لا يمكن ان يحكم عليه حكما سلبيا اي
يصدر عنا الحكم السلبي كما لا يمكن ان يحكم حكما ايجابيا وهذا
لا ينافي تخصيص الاخبار بمعنى اجراء بمعنى صحة وقوعه موضوعا
للقضية الصادقة في الواقع مع قطع النظر عن حكمنا واخبارنا

الحكم م

بكونه ايجابيا ثم اقول تخصيص الدعوى بالخارجية خلط مبنى
على عدم الفرق بين ما يكون وجود الموضوع يقتضي صدق القضية
وتحققها وبين ما اذا كان يقتضي الحكم فيها بناء على ان الحكم يستدعي
تحقق الموضوع يقتضي صدق القضية وتحققها وبين ما اذا
كان يقتضي الحكم فيها بناء على ان الحكم الذي هو الوجود الذهني
وح يندفع ما اورده من ان العدم المضاف اليه لا يصير محكوما عليه
ومخبرا عنه الخ والعلم بالمركب ما يكون بعد العلم باجزائه
قيل اقول المراد منه اما مفهوم العدم او ما صدق عليه العدم
بالعدم المطلق في هذا المقام اما ان يكون هو الرفع او رفع الوجود
وعلى كلا التقديرين المراد منه اما مفهوم العدم او ما صدق
عليه العدم وعلى جميع تلك التقادير المراد من العلم اما العلم
بالوجه او العلم بالكنه وعلى تقدير الثاني اما ان يكون المراد
من العلم العلم التفصيلي او الاعم وهذه الاحتمالات تجري في
العدم المضاف ايضا سواء كان المراد من العدم المضاف العدم
المضاف الى المفهوم كعدم زيد وعمرو او العدم المضاف الى
الخارج والذهن ويحصل من ضرب تلك الاحتمالات احتمالات
كثيرة ولا يتم هذا الوجه الا اذا كان المراد من العدمين مفهوميهما
ومن العلم بالعدم المضاف العلم بالكنه مفصلا ومن العلم
بالعدم المطلق العلم به مطلقا اعم من ان يكون مجملا او مفصلا
١٧ الخ فالشرطية ممنوعة وفي الحواشي الشريفة
لا يقال اقول ويرد عليه ايراد ظاهر وهو ان حصول العدم المط في الذهن
لا ينافي كونه عدما مطلقا نعم ينافي كونه معدوما مطلقا وهو بين ويمكن ان

ان يق

ان يق مراد الشارح هو ان العدم المط ما دام عدما مطلقا لا يعلم لانه
لا يعلم اصلا ولو كان مضافا فلان ذات العدم المط لا يقتضي عدم المعلومية
ومعلوميته على تقدير الاضافة فذاته بشرط كونه مضافا لا يستلزم
معلوميته حال كونه مطلقا وحاصله هو ما نقله السيد قدس سره في
الحاشية السابقة من بعضهم لا ان فيما نقله مبني من الجواب على ان المراد
من العدم المطلق ما اعتبر عدم الاضافة فيه اصلا بخلاف كلام الشارح فانه
جوابه تام وان كان المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود على ما هو المشهور
بينهم اذ حاصل جوابه هو ان لا منافاة بين القول بعدم العلم بالعدم
المط هو رفع الوجود على ما هو المشهور بينهم اذ حاصل جوابه ما دام مطلقا
وبين القول بالعلم بالعدم المضاف لان العلم بالمضاف لا يمكن انه يستلزم
العلم بالمط ما دام مطلقا قال السيد وما اجاب به الشارح بقوله ومن
الثاني فساقط كما لا يخفى يعني اذا كان المراد من العدم المفهوم يسقط
جواب الشارح اذ مداره على ان المراد من العدم ما صدق عليه العدم فتامل
قال قدس سره وكذا ما ذكره الشارح بادنى تصرف لكن لا يظهر فرق
بين المفهوم من ذلك وكان هذا التصرف هو ان يق مراده ببطلان اللفظ
العدم وحده معنى العدم بشرط ان لا يكون متصفا بصفة من الصفات
ولو بكونه عدما مطلقا ولا شك ان ذلك يساوق صحة كونه معدوما
مطلقا فيصير حاصل كلامه هو ان العدم المط ما دام معدوما مطلقا
لا يخبر عنه وظاهر انه لا فرق بين العدم المط والمضاف في ذلك قال
قدس سره فان ما جاز الاخبار عما صدق عليه المضاف وهو بعينه ما صدق
عليه عدم المط جاز الاخبار عنه ايضا اقول فيه بحث لان كل عدم مضاف
هو بعينه ما صدق عليه عدم المط اذا كان المراد من العدم المط هو الرفع

المط لان كل عدم مضاف فلا شك انه رفع سواء كان عدم ما في الخارج
او في الذهن او فيهما واما اذا كان المراد من العدم المط هو رفع الوجود
المط فلا شك انه ما صدق عليه العدم المضاف ليس بعينه ما صدق
عليه العدم المط بهذا المعنى لان رفع الوجود الخارجي ليس رفع العام
برفع جميع افراده لا برفع فرد منه ضرورة واتفاقا نعم هو رفع المط الوجود
وبين رفع الوجود المط ورفع مطلق الوجود بون بعيد كما ان بين الوجود
المط ومطلق الوجود بون فتامل قال قدس سره فالاحتمالات التي
لا يبعد حمل الكلام عليها اربعة اقول والاشبه ان مراد الشيخ ليس شيء
من تلك الاحتمالات بل معنى كلامه هو ان العدم المط لا يمكن ان يعلم
ويخبر عنه الا بنوع من المقابلة والاضافة الى الملكة اي بكونه رفعا وتفصيل
هذا ما قال في فصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من جملة الاولى
في المنطق حيث قال وههنا موضع الشك في ان المعدوم الذات كيف لا يوجد
وكيف يتصور اذا سئل عنه ما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فان ان
لم يحصل له في النفس معنى كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل والحكم
له في الوجود فكيف يوجد عنه صورة في الذهن بكونه له التصور معناه
فنقول في جوابه ان هذا الحكم اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل
فلا يمكن ان يتصور الا بنوع من المقابلة بالموجود لا بالنسبة
اليه واما التي ليس فلا يكون متصورا كقولنا الخلا ضد الملا فان الخلا
يتصور بانه للاجسام كالمقابل وضد الملا يتصور بانه معه كالخارج والمباد
فيكون الحكم متصورة صورة امر ممكن غير النائر ويتصور النفس النار واما
في ذاته فلا يكون متصورا كالمعقول ولا ذات له واما الذي فيه تركيب
وتفصيل مثل عراش وعنقا وانسان يطير فانما يتصور اولا التفاصيل

التي عنه صح ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتران ما على قياس الاقتران الموجود
في تفاصيل الاشيا الموجودة المركبة الذوات فيكون هناك الاشيا
ثلثة اثنان منها جزءان كل بانفراده موجودة والثالث التاليف
بينهما هو من جهة ما هو التاليف متصور بسبب ان التاليف
من جهة ما هو تاليف من جهة ما يوجد فعلى هذا الضرب يطلق الاسم
اسم المعدوم فيكون المعدوم اما متصورا معقولا بالموجود اهذا كلامه
ولا يخفى عليك بعد التامل بكمال دقته ولطافته ورفع الاشكال
الوارد على الاخبار عن المعدوم المطلق بانه ممتنع وبانه لا يعلم وغيرهما
المستلزم متصورة وانطباقه على قوله العدم المطلق لا يعلم ونحوه
عند الا بالاضافة الى الملكة فالمراد في المقام عسى ان ينفعك في رفع كثير من
الشبه والاوهام والله الموفق للمرام اقول كلام الشارح في جواب
بل في جوابين مبني على ان المراد بالعدم المط ما صدق عليه المعدوم المط
على ما صرح به حيث قال النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق واشار
اليه قدس سره في الحاشية حيث قال فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه
المعدوم المطلق الخ واما الوجه الذي ذكره المص في جواب الشارح فانه
على ما سنشير اليه والى التوجيه الحق فيه وكذا ما ذكره التوجيه المنصرف
وستطلع على ما هو الحق فيه واما البحث الذي ذكره مردود بان الكلام
على تقدير ان يكون المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه مفهوم السلب
من غير اضافة الى شيء اصلا لا سلب الوجود المط ثم ما ذكره من الوجه
الاشبه لكلام الشيخ هنه ان ما ذكره الشيخ فيما نقله الحكم على العدم
المط بامتناع العلم به والاخبار عنه وجواز ذلك في العدم المضاف
فالمراد بالعدم مقابل العدم المضاف سواء كان محالا او ممكنا وفيما نقل

يكون الحكم على المحالات بانها كيف تصورت وابن هذا من ذاك هذا
تاصل الذي من الحواشي التي علقها بعض المتاخرين والله اعلم الش
والجواب عن الاول ان العدم المط اقول الظاهر ان مبنى الكلام
على ان حمل العدم المط على المعدوم المط على سبيل المسامحة المشهورة
وجعل القضية محصورة يكون الحكم فيها على ما يصدق عليه المعدوم المط
على ما اشار اليه قدس سره حيث كتب على قول الش ان النزاع فيما يصدق
عليه المعدوم المط قوله فتحقيق كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم المط
مادام كذلك لا يكون معلوما ولا مخبرا عنه والظاهر ان جعل القضية وصفية كما في
الجواب الثاني مبني على عبارة المنقول اه فحاصل الجواب عن الاول
ان المعدوم المط مادام معدوما مطلقا لا يخبر عنه فيصح الاخبار عنه
بعدم الاخبار باعتبار معلوميته بهذا الوصف موجودية في الذهن يصدق
الحكم على تقدير كونه معدوما مطلقا ولو ذكر الجواب عنهما ان قولنا العدم
المط لا يعلم ولا يخبر عنه قضية وصفية لكان اخصر ولعله انما افرد الثاني
بالذكر وفصله عن الاول لنكتة سنذكرها او اراد بقوله هذا اللفظ
وحده الذات المعدوم المط من غير اتصاف بكونه معدوما مطلقا
بل من غير اعتبار معلوميته بهذا الاتصاف على ما يدل عليه قوله الحكم عليه
باعتبار اتصافه به واراد بقوله مع اتصافه به وبقوله مع معلوميته بهذا
الوصف الاتصاف وح ينطبق على ما قررنا الش فان العدم المط مادام
عدما مطلقا لا يكون مضافا الى الملكة اقول يعني حمل عدم المط
على ما يصدق عليه معدوم المط كما اشار اليه في الحاشية على ما نقلنا ويدل عليه
قوله في عنوان المحال بل حال وجوده في الذهن لا يلايم هذا الحمل فلعل
ذلك خلط منه بين العدم المط بمعنى المعدوم المط اي ما لا يكون موجودا

اصلا وبين العدم المط بمعنى السلب الغير المضاف الى شيء اصلا على ما اشار اليه
قدس سره حيث قال قال بعضهم الخ ثم المراد بالمط ما يكون مضافا الى الوجود
المط والمراد بالمضاف الى الملكة ما يكون مضافا الى حصوص من الوجود وفي
كلامه قدس سره لا يخ عن ايما اليه المص العدم المط الذي هو الانتفاء عن
المط اقول هذا الكلام من المص صريح في ان حمل العدم على سلب الوجود المط وبما
اورده من النظر حيث قال ان العدم المضاف لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم
بالعدم المط يقتضي ان يحمل العدم المط على مفهوم السلب لان عدم المط ابدا
المعنى مضاف الى الوجود المط كما ان العدم الخارجي مثلا مضاف الى وجود الخارجي
ولو قيل انه اراد بالمط ان لا يضاف الى خصوص من الوجود الخارجي والذهني
وبالمضاف ان يضاف الى خصوص الوجود الخارجي او الذهني فمع بعده عن اللفظ
يقول لا يمكن دعوى كون تصوره الا كون الخارجي مثلا موقوفا على تصوره
الا كون المط وهو ظ فهل هذا الا خلط بين المعنيين الش انا نحن نتصور
كل واحد منها اقول هذا اتي من جميع كلام المص والش دونها بان نفصل
المص من اثبات كون اللاكون له صورة في العقل لان يكون معلوما متصورا
ولما ذكره الشيخ انه لا يعلم فالمص اثبت معلوميته بان له صورة في العقل
على عكس كلام لا يخفى على الناظر فتامل في توجيهه قدس سره فان المضاف الى الملكات
هو العدم لا المعدوم ومفهوم المعدوم لا يكون مضافا الى الملكة حقيقة ولذا اطلق
عليه انه مضاف اليها فانما هو باعتبار اشتماله على مفهوم العدم الذي هو مضاف
الى الوجود واذا كان حال المفهوم كذلك فحال ما يصدق عليه هذا المفهوم كالمختار الش
على ما صرح به قدس سره ابعد قدس سره ثم ان كان الكلام في معنى العدم المط
والمضاف في العدم المط احتمالات احدها هذا المفهوم المركب المقيد وط

وثانيها انه ليس مرادا في المقام اذ لا يتوهم احد ان هذا المفهوم المركب لا يعلم وكلامه صريح فيه
وثالثها ان مرادهم من هذا المفهوم وهو سلب الوجود المطلق ومقابله سلب الوجود الخاص
فظاهر العبارة لا يساعده لانه يتبادر منها ان الحكم واقع في [illegible] وانما كان يصدق سلب
الوجود المطلق لا الاخبار عنه وكون سلب الوجود المطلق بذاته [illegible] مطلقا الا انه
ان يكون الامر اما موجودا او معدوما لا يكون حرفا وموجودا فالثالث احد مفهوم السلب
الاضافة وهو ايضا لا يكون مرادا لما مر انفا والرابعها السلب المضاف اليه اضافة
والظاهر ان هذا هو المراد في المقام على ما اشار اليه قدس سره في الحاشية المصدرة بقوله
قال بعضهم ثم ان تبين مفهوم السلب والاضافة الى امر ما لا يكون تصور مفهوم الكلام
وهو ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه كان جوابا لا ولا الى الاول اقد سره في الحاشية التجريدية
ورد على شارح التجريد ويجب ... الاول وعما قررنا ظهر انه قوله قدس سره في بعض تصور مفهوم الكلام
العدم المضاف بان لم يتصور ولم يوجد الا في لوازمه في المطلق نظرا لان هذا
انما يصح لو كان المراد من المطلق لا بشرط الاضافة وقد عرفت ان الظاهر ان المراد المعتبر
بشرط لا وكذا قوله لولا ان اقل من مشاركته مفهوم المضاف للمطلق في ذلك لان هذه
المشاركة انما يظهر اذا كان المطلق معتبرا في المضاف جزء المفهوم للمطلق الذي يعتبر
في القيد هو المأخوذ لا بشرط الجواب انه مراده قدس سره هو الثالث فيكون عين
مرادا في المقام لاتحاد النوع كونه غير معلوم وغير مخبر عنه مقصوده ضار في جميع
اذ مقصوده ذكر الاحتمالات فيجوز ان يذكر الجميع العقلية وان لم يكن مرادا نعم
لما كان قدس سره في صدد استيفاء الاحتمالات لا ينبغي ان يذكر المعنى الرابع السلب
بشرط الاضافة لكنه لم يتعرض له ههنا لذكره فيما قبل تمسكا على بعض ... على ما
ذكرنا قوله وما صدق عليه مفهوم العدم المطلق من افراده بصدق عليه مفهوم العدم المضاف
كما ان كل فرد كل من افراد العدم المطلق فانه مضاف الى شيء وكذا قوله امتناع الاخبار

ظاهر

باطل

بطريق انه مما يجوز الاخبار عما صدق عليه المضاف هو بعينه ما صدق عليه المطلق
جاز الاخبار عنه ايضا ولا يخفى ان ذلك كله مبني على ان يكون المراد بالمطلق المأخوذ
لا بشرط شيء دون المأخوذ بشرط لا شيء فقد ... ثم سقوط الجواب الثاني عن الاعتراض
الثاني وجهه ان مداره على الفرق بين المطلق والمضاف لان اعتراض المص في شق
المعلومية حاصله عدم الفرق بين المطلق والمضاف في الاتصاف بالمعلومية فالمضاف لما كان
معلوما بالمطلق فيجوز ان يكون معلوما بسبب المضاف وعدم تجويز معلوميته بالمطلق متنافيا
واذا ظهر اشتراك المطلق والمضاف في المعلومية سقط الجواب بالكلية وفي شق
الاخبار مداره على ابطال نفس هذا الكلام وهو ان العدم المطلق لا يخبر عنه
لانه يشتمل على التناقض ولا دخل فيه لكون المضاف مخبرا عنه على ما يتبادر
من تقرير الشارح هناك وهذا لما وعدناك في بحثه اراد الشارح الجواب عن الاول
بامتناع معلوميته عن الايراد بامتناع الاخبار عنه وليس وجهه ان الجواب
الثاني مبني على حمل العدم على ما صدق عليه والكلام في ان المراد مفهوم العدم انه قد
ان الجواب عن الاعتراض الاول ايضا مبني على هذا على ما صرح به قدس سره في هوامش
هذه الحاشية وقد صرح بان جواب الشارح عنها لا يجري بادنى تصرف في مفهوم العدم
والحاصل ان الظاهر من كلامه قدس سره ان الفرق بين الجوابين الاول والثاني بان الاول
يجري في المفهوم بادنى تصرف فانه لا يجري وعلى هذا لا يظهر هذا الفرق ولا حاجة
الى التصرف لما عرفت انه بناء كلام الشارح على حمل العدم على المعدوم واراد بما صدق
عليه المعدوم على ما مر في قدس سره والكلام ههنا انما هو في مفهوم العدم لا فيما صدق
عليه المعدوم وجوابه ههنا انه يتوهم الاخبار على العدم الذي كان هو مضاف والوقوع
بانه لا يخبر عنه حين كونه مطلقا وقوله لا يظهر الفرق بين المفهومين وذلك لما
انه معنى قول الشارح العدم المطلق لا يخبر عنه بمعنى ان الحكم على العدم
الذي هو بالحقيقة مضاف ايضا بانه لا يخبر عنه اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم

ايضا كذلك لان الضاحك مطلقا لا يخبر عنه ايضا وفيه نظر اذ يصدق ان المطلق يخبر عنه
ما دام مطلقا ولا يصدق ان المضاف لا يخبر عنه ما دام مضافا فظهر الفرق وفي لزوم محال
ما عرفت معناه ان الجواب يمكن بان يتصرف في الكلام ههنا فيما يصدق عليه المعدوم
جواب الشرح كما سيتلى على ان المراد ما يصدق عليه المعدوم المطلق لكن لا يظهر الفرق
على الجواد ما يصدق عليه المطلق والمضاف وتعلم حال هذا الاتحاد وقوله والظاهر من العبارة
هو الشق الثاني ای مفهوم المعدوم المطلق والمضاف وما يصدق عليه المطلق والمضاف حق
لكن لو حمل الكلام على الاحتمال الاول والی ما يصدق عليه المعدوم المطلق ظهر الفرق بين
المطلق والمضاف وانه لم يرد بحسب المعنی علی هذين الاحتمالين حتی يرد على
المعترض ما قرر من سبق هذا ما تيسر في هذا المقام والله المستعان عليه التكلان

الشرح قد ذكر افضل المحققين وهو المحقق الطوسی ره وحاصل كلامه ان كلامهم
صحيح في ان مرادهم ليس الا في اللفظ علی ما يظهر من تعبيرهم بلفظ الموجود والمعدوم فلكم
بان كلامهم خلو البديهة اولا ثم الترك عن ذلك وتجويز كونهم مغيرين لفظ الموجود
والمعدوم بمعنی آخر ما يفسر عنه جمهور ومنع على الغفلة عن كلامهم هذا واقول لو كان
ثابتا له صفة الوجود والمعدوم ذاتا ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون الا كذلك
والحال لا يكون كالصفة اما الثابتا فلما مر الاول فلان الواسطة بين الموجود والمعدوم
عندهم منحصرة في الحال فح لا حاجة في تعريف الحال الى القيود التي ذكرها الشارح
على ما نقله الشرح بل يذكر الصفة يخرج جميع ما هو غير الحال ويدخل جميع ما هو حال
الا ان يحمل الصفة المذكورة في تعريف الحال على غير ما نقله المحقق عنهم بل على معنی
القائم بالغير وفيه تكلف تام ثم اقول قد افاد بعض المحققين ان الصفات المعدومات
عندهم بمعنی معروفة وهذا يظهر بيا قض ما نقله المحقق
عنهم فتامل

قوله قدس سره الشريف فلا فرق بين العبارتين اقول وجه
الدفع عنهما ان المفهوم ههنا منها ان الكاتب والكاتب والضاحك
واللاضاحك الی غير ذلك من المفهومات الصادقة على الانسان
مغايرة للانسان لكنها كانت تلك المفهومات متكثرة متعسر
او متعذر تفصيلها عبر عنها بعبارة جامعة هی ما عدا الماهية
او العارض لها اما بنا على انها سيثبت كونها ما عداها
وعوارضها واما بنا على ان المراد ما يطلق عليه ما عدا الماهية
او عوارض الماهية هذا ثم اعلم انه ان كان المراد نفی العينية
في الخارج مطلقا فغير صحيح لصحة الحمل في العوارض الخارجة
خارجا وان كان المراد نفی العينية بحسب المفهوم مثلا فنقول
الكاتب ليس عين مفهوم الانسان ولا جزئه فيمكن ان يدعی
انه مباين كما قيل الذی يدعی تباين وما ذكره كيف تنبه عليه
عليه ان يكون الشی بنفس احد النقيضين لا ينافی اتصافه بالآخر
كما قالوا في مثل مفهوم الجزئی فانه مع كونه نفس مفهوم الجزئی
يصدق عليه ايضا انه كلی ويتصف بالكلية والجواب ان الكلی
الاتصاف في ضمن الافراد على ما هو شان القضية المتعارفة
وان كان المدعی انها ليست عين حقيقة افرادها ولا اجزائها
فظاهر انه غير مباين لها عرفي النظر نعم يظهر في البعض وهو
ما عدا اللوازم الماهية من اللوازم اللاحقة بحسب وجود خاص
والعوارض المفارقة لانفكاكهما عن الماهية بحسب احد الوجودين
واما في لوازم الماهية فمشكل كيف وتلك العوارض ان كانت

وان كان المدعی عينيتها حقيقة افرادها

٥٥ مخصوصة بالمهية النسبة بالفصل ان كانت عامة النسبة
هذه بالجنس كما حققه قدس سره في موضعه قوله قدس سره فهي
انهم مغايرة بمعنى ان الجنس جزء منه اعينها ولا داخله فيها الفرق
بين الجزء والخارج مبني على نسبة المغايرة الى ما عداها النسبة كما
فعله قدس سره وكلام الشيخ والشرح صريح في نسبتها الى الماهية وح
لا فرق بين الجزء والخارج قال الشارح وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه قيل عليه نعم اذا كان كل الجزء خارجيا والجواب بان الجزء الذهني
لما كان متحدا مع الكل في الخارج لصحة الحمل خارجا كان موجودا فيه
على ان يكون المراد من الجزء الذي هو الجنس والفصل على ما هو المشهور
مسامحة اقول ح لا حاجة الى الحيثية بل يكفي صحة الحمل خارجا
والجواب ان الفصل كونه موجودا في الخارج بالذات واتحاد الذاتيات
مع الشيء اتحاد بالذات واتحاد العرضيات مع الشيء اتحاد بالعرض
صرح به الشيخ في كتاب الشفا فلا يكفي صحة الحمل في ثبوت
كونه موجودا في الخارج بالذات قال الشارح لا يكون
معه شيء من الكيفيات هذه المعية والمقارنة انما هو هي في
الذهن قال الشارح الشك في كون الانسانية انسانية هذا الذي
من الشارح مبني على ان المراد من كون الانسانية مجعولة انها مجعولة
في ذاتها على ما قرره في الحاشية ويدل عليه كلامه قدس سره
في هذا الموضع حيث قال فهو محل النزاع كما ذكره في الحاشية
واما على هذه المص وهو ان المراد ان كون الانسان
انسانا بجعل الجاعل فلا يرد لانه اذا كان كون الانسان انسانا

بجعل الجاعل لزم من الشك في وجود الجاعل الشك فيه بنا
على ما تقرر ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب
على ان كون المراد من الشك في كون الانسان انسانا عدم
العلم اليقيني ثبت على ما ذكرنا من ان ايراد الشارح غير وارد
على دليل المص بعد حمل المدعى على ان كون الانسان انسانا
ليس بجعل الجاعل قوله قدس سره وعلى هذا فالحق انها ليست
مجعولة لما ذكره المص ثم اقول ههنا بحث وهو ان هذا
الدليل لو تم لدل على ان الوجود ايضا غير مجعول اذ لو كان الوجود
اي كون الماهية موجودة مجعولة على ما حققه قدس سره لزم من الشك
في وجود الفاعل الشك في موجودية الانسان مستلزم للشك
في كون الانسان انسانا لان الهلية المركبة لا تنفك عن البسيطة
على ما تقرر في موضعه فيلزم من الشك في وجود الفاعل الشك
في كون الانسان انسانا وتقرير هذا التقرير يمكن دفع النظر الشارح
عن كلام المص بان يقال لو كانت الانسانية مجعولة لزم من الشك
في وجود الفاعل الشك في صدورها من الفاعل على ما اعترف
به الشارح ومعلوم ان الشك في صدور الانسانية من الفاعل
مستلزم الشك في كون الانسان انسانا لانه لم يصدر الانسانية
عن الفاعل فلا انسانية فلا يكون الانسانية انسانية لا يجب
الواقع فقط بل يجب علينا ايضا والحق في الجواب ان يمنع بطلان
التالي والسند كما مر قوله قدس سره والبحث مجال اي هذا
يصلح ان يكون محل النزاع او ان المراد ان البحث ههنا مجال لا في
محل النزاع

والشك في موجودية الانسان

في قوله واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي فان
الاثر هو الامر الخارجي وليس ذلك الا الماهية دون الوجود على ما
عرفت قوله وقال بعضهم يعني كلامهم القايل هو صاحب الحواشي
واعترض عليه قدس سره بانه بعيد لان لوازم الماهية كذلك
فلا وجه للتخصيص بالمجعولية وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها
الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة فان فرض المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل في
الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتفسير تكلفا وعما نقلنا
ظهر ان قوله هنا وعلى هذا فالحق انها اي البسايط مجعولة مبني على
مماشاة القايل قال الشارح وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة
اقول هذا الكلام حق ويتخلص منه ان الحق ما ذهب اليه الرواقيون
من ان الاثر نفس الذات وما ذكره غيرهم من ان الاثر هو الوجود
او الاتصاف فيرد عليه ما هو ايراد عنه فان كون الاتصاف
مجعولا لا يكون الا باعتبار ان نفس ماهية الاتصاف
اثر للفاعل لا كون الاتصاف اتصافا ولا كون الاتصاف موجودا
واذا لزم هذا القول بتعلق الجعل بنفس ماهية الاتصاف
فالحق ان لا يهرب عنه ويقال الحق الجعل يتعلق بنفس ماهية
الممكنة حتى يكون الاثر في الخارج خارجيا قال
الشارح وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول اقول
هذا الكلام منه بعد قوله والفاعل انما يؤثر في الماهية

بالمعنى

بالمعنى المذكور معناه ان البسيط غير مجعول في ذاته لا انه في
غير مجعول في وجوده او غير مجعول مطلقا وحينئذ يرد على القايل
المذكور انه يلزم منه ان لا يكون البسيط مجعولا باعتبار وجوده
بل ان لا يكون مجعولا مطلقا كما لا يخفى وهذا مع انه باطل عند الشارح
مستلزم لتعدد الواجب تعالى شانه ضرورة تعدد البسايط
بل قوله لان المحوج الى السبب هو الامكان انما يلايم الجعل باعتبار
الوجود لان الامكان الذي هو مساواة الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية انما هو علة للاحتياج الى فاعل موثر في الوجود و
مرجحه على العدم فيتوجه تنافيا عن سوق الكلام ويلزم ايضا
لو حمل على المعنى الثاني والثالث لزم تعدد الواجب ثم اما
على الثالث فظاهر واما على الثاني فلان عدم الاحتياج في الوجود
يلزمه لعدم الاحتياج في الذات وسيجي الاشارة اليه في كلامه
قدس سره وايضا يلزم خلاف الفرض لان الكلام في الماهية
الممكنة قال المصنف اذ لو كان صفة عدمية اقول
هذا الكلام مستقيم لو كان مراد المستدل من القيام القيام
في الخارج ... القيام في كلامه على ما ينتاول صحة
الانتزاع ولا شك ان الصفة العدمية كالوجود يحتاج
الى موصوف متصف بها قال الشارح لان الامكان عندهم
صفة وجودية اقول المراد بالوجود هنا الموجود في
الخارج على ما سيجي وح لا يتم الجواب الذي ذكره قدس سره في
الحاشية بقوله والاولى ان يقال على مذهبهم لان الاتصاف

الاتصاف م

لجريان الدليل في اثبات الصور لا يمنع لكم الكلام فيها ٣٠٣

بالصفة الموجودة في الخارج لا يمكن ان يتقدم على الاتصاف
بالوجود الخارجي وكذا الجواب الذي ذكره الشارح بقوله بل
الصحيح اي على مذهبهم لان الامكان الذي هو موجود
عند الحكماء ليس بالمعنى الاول لعدم ثبوته امر سلبي اي اذا فسر
بسلب الضرورة او اضافي اي انما فرض ثبوتا والوجود والعدم
بالنظر الى الماهية ولا يحتاج الى محل سوى العقل اي ظرف
تحققه ووجوده هو العقل وليس بالمعنى الثاني اي مع و
الا لامتنع تقدمه على وجود الماهية على ما مر واما الامكان
الاستعدادي فخارج عن البحث كما صرح به وفيه اشارة الى
وجه ترك التعرض له في الجواب الرضي وتعرض لمن تعرض له
واما السند الذي ذكره قدس سره في قوله ولا يلزم امتناعه
قبل وجوده ولا وجوبه اذ لو كان الاول لامتنع آه فاقول
ظاهره انه سند منع الملازمة ببطلان اللازم وهو غير
مستقيم ويمكن توجيهه بان بطلان اللازم وقبله دليل
على نفي الملازمة بعد العلم بتحقق افرض ملزوما وهنا
كذلك اذ على هذا المذهب هو القول بوجود الامكان
في الخارج المستلزم لقيام الامكان بالماهية الا بعد الوجود
وبعد فيه نعتقد قال الشارح وهو ليس بسديد اقول
هذه مناقشة لفظية يندفع من المراد كما لا يخفى قال الشارح
وانما اراد انه محققا نظرا الى العين فان قلت هذا الوجوه
انما هو بالنظر الى العين الذي هو وجوده لا الى الخارج عنه
فلم يحصل الاحتياج الى الجاعل كيف والكل المجموع البسائط الى

كل

كل واحد منها غير مجعول قلت قد تقرر في موضعه ان المحتاج الى الغير
لا بد له من جاعل ولهذا نفوا التركيب عن الواجب تعالى شأنه وقد يجاب
بان العلة التامة البسيطة لا يكون الا فاعلا قال الشارح مردود
لانا لا نسلم انه اذا لم يكن اقول مثل هذا ايراد على تقرير الشارح وهو
ان المفروض ان البسائط غير مجعولة في ذواتها ولعلها مجعولة في
وجوداتها فلم يلزم نفي المجعولية بالكلية وانا نريد نفي المجعولية
الذاتية بالكلية فبطلانه تم كيف والمذهب انه وان قيل
المراد من كون البسائط مجعولة انه وجوداتها مجعولة قلنا على
هذا ايضا هذه المقدمة ممنوعة اذ لا نسلم انه لو لم يكن الماهيات
مجعولة بحسب الوجود لم يكن مجعولة مطلقا لجواز ان يكون مجعولة
في ذواتها دون وجوداتها على ما اختاره الرواقيون وبما قررنا
ظهر ان تقرير الناظر اولى و... لانه هو كان المراد في هذا
المقام كون البسائط مجعولة في الجملة اندفع الرد من كلام الناظر
وعن تقرير الشارح ايضا لكنه مخالف الظاهر اذ لم يذهب احد الى
ان البسائط غير مجعولة اصلا حتى يحتاج الى هذا التطويل
كيف وقد تقرر تعدد الواجب ثم اقول الجواب الذي ذكره العلم
من ان الاستدلال المذكور يجري في تقرير الشارح والناظر ... ينطبق
عليه كما يظهر بادنى تأمل فان اراد الناظر ونطبق كلام العلم على التوجيه
الذي فصل الذي قرره مما ذكرنا ما يدل ... واتى اعلمه وان اراد
توجيه التبدل وبمرسه تقدير الامكان فهذا المعنى هو
هو لا يقول كما يظهر من ايراده عليه حيث قال وهذا التقرير

مع انه يقتضي ان يكون بل لقوله قال الشارح لجواز ان يكون
وجودها من ذاتها هذا ارتكاب الامر لان الماهية لا يمكن ان يكون
علة لوجود نفسها واعلم ان هذا وما ذكره قد تبين من تقاديم
ومنع فعان عن كلام الشارح لا ابطال للسند الاخص فتامل
قوله قدس سره فلا خفاء في ان هو الجواب لعلم ان كلام المص
منع وذكر له سند بان قال ان يجعل الاحتياج لاثبات ان البسائط
مجعولة في نفس الامر واما توجيه السندان وان يجعل لاثبات
ان البسائط مجعولة في نفس الامر في الجملة توجه السند الثاني دون
الاول لانه اذا لم يكن البسيط مجعولا في نفس الامر اصلا ولو
لم يكن المركب مجعولا في نفس الامر وجودا اذ وجود المركب ليس الا وجود
البسائط واذا جعل الزاما للخصم توجه السندان بل يتوجه
سندا آخر وهو انه يلزم نفي المجعولية بالكلية عن البسائط لكن
الخصم يكون بعض مجعولة في ذاته فهو يحقق الجعل بان كان البسيط
مجعولا من حيث الوجود كالمركب واما اذا جعل الزاما على التقابل
بالتفصيل وتركه مع بالتقرير الثاني فان قرر بان البسيط غير
مجعول في ذاته والمركب مجعول في الجملة توجه السندان وان قرر بان
البسيط غير مجعول مطلقا اي لا في ذاته ولا بحسب الوجود لكن
مجعول في الجملة توجه الثاني دون الاول لما مر والجواب من
قبل السيد قدس سره انه يجوز ان يكون للمجموع حالة ليس شيء من
اجزائه ولا شك ان المجموع محتاج الى الجزء وفرضت
ان المحتاج الى الغير مطلقا لا بد له من جاعل وفاعل فالحق

العلة

الفاعلية من هويتي في كل معلولية على ما مر انفا لكن ما هذا هو
جواب احتياج المجموع وعدم احتياج شيء من اجزائه يرد انه يتأتى
الجواب الذي ذكره المص اذا قرر كلام المفصل بالتقرير الاول اذ
يمكن ان يقال يجوز تعلق الجعل بذات المركب دون شيء من بسائطه
اللهم الا ان يحمل الجواب على سند المنع لا المنع والسندان
ساقطان اذ الاحتياج من حيث الوجود ومن حيث الانضمام ليس
احتياجا ذاتيا ولعلم ان تخصيص جعل الماهية المركبة لكونها
في ذاتها في كلام الخصم لا ينافي ان يجعل السند الجعل في كلامه مطلقا
بان تقول لو لم يكن البسيط مجعولا لم يكن المركب مجعولا ثم يرد
الجواب في جعل المركب قال الشارح فالشرطية وهي انه لو البسائط
لو لم يكن الخ لا يخفى على اللبيب ان هذه الشرطية هي نتيجة الشرطيتين
المذكورتين ومع هذا فكلام المص صريح في منع الشرطية الاولى
على ما صرح الش فلا وجه للاستفسار عن الشرطية الاولى وثم
ان اراد على تقدير عدم مجعولية المركب فالجواب فالشرطية
مسلمة ونفي التالي ثم وان اراد نفي مجعوليتها مطلقا فالشرطية
ممنوعة والسند ما ذكره المص وتوجيه كلام الش ان منع
الشرطية التي هي النتيجة يرجع الى منع الشرطية الاولى التي
هي الصغرى واليه اشار حيث قال لجواز ان لا يكون مهية
المركب مجعولة على تقدير عدم مجعولية البسائط قوله قدس سره
وفي صورة الاجتماع لا يتوهم انه يصير العلة عين المعلول
اذ المعلول عدم المجموع وهو رفع يتعلق بمجموع وجودات الاجزاء

البسائط عدم مجعولية

الذى هو وجود الكل والعلة هى مجموع العدمات كيف وعدم المجموع
قد يستند الى الاجزاء الخارجية عدم واحد من الاجزاء مع وجود
الباقى فكيف يتوهم الاتحاد قال الشارح وفى الحواشى القطبية
وفيه تعسف كما يخفى انه لو حمل الاستغناء على معنى الستغنى
لا الجزء بمعنى الجزئية كما فعله الشارح اذ الاول هو المساعد للمبهم
دون الثانى وح يسهل الحصول على الحاصل بل يندفع التعسف
قوله قدس سره وفى الاول تامل لعل وجه التامل ان عبارة
ما فى الحواشى لا يلائم قال المص والماهية المركبة اقول
اى تركيبا خارجيا اذ الاجزاء العقلية محمولة فيجوز ان لا تحتاج
بينهما فى الخارج ولا فى العقل اذا حصلت فى العقل بوجود هى
يكون صحة الحمل ههنا وصدقها لاحد واما اذا حصلت بحصول
متعددة على نحو التفصيل فظاهر انه لا احتياج بينهما ايضا اذ
اذ يمكن تعقل كل من الجنس والفصل بدون الاخر وما قيل
ان الفصل علة للجنس فمعناه انه علة صفاته من التحصيل و
والتعين وغيرها لذلك لا انه علة لذاته المبهم الا ان يكتفى
بهذا القدر من الاحتياج فى المركب الخارجى قال الشارح ويمكن
الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام قوله هذا
الالتزام مقتضى ان يكون المجموع من الجزء الانسان مركبا حقيقيا
ضرورة تحقق الاحتياج بين اجزاء الانسان ولو نقض بالمجموع
الحاصل فى الفصل الاول والثانى بل بجميع الموجودات الكونية من العقل
من الواجب ومعلولاته المترتبة اندفع الالتزام والجواب الثانى

ايضا بل الجواب ليس الا ما ذكره المص فى شرح الملخص من ان الجواب
عن الاول ان من قال بهذا الكلام لم يجوز تركب الماهية من امرين
متساويين فى الرتبة يجب فى الخارج تركيبها منهما اذ الكلام فيها كما عرفت
انفا ومن الثانى بان ذلك دعوى بديهية وما ذكره تنبيه بالامور
الجزئية قوله قدس سره ويجاب ايضا بمنع انطباع على ما هو الكلام اعا
قال على ما هو الكلام لانه لا يخفى سند اخر ظاهر او لا نظير لسند بمساواته
اخر وانت خبير بانه لا يكفى ههنا بل يجب على المستدل اثبات مساواة
السند للمنع حتى يلزم من ابطاله ابطال المنع قال الشارح على وضع
ان يكون لكل واحد منهما وجود مستقل لا يخفى ان الاستدلال انما يتم
الذى ذكره الشارح فى الحاشية حيث قال اى لا يتم لا وجود للاعراض الا الاستقلال
ليس معنى الامتياز فى الوجود بين الاجزاء نعم يمكن توجيه التغير
المذكور فى كلامه قدس سره بقوله فلا وحاصله بان يكون الحاصل
ان الكل وجود امغاير الوجود الجزء ثم كذا العقد الثانى
لا مدخل له فى تغير الامتياز فى الخارج على ان جاز الى التركيب الخارجى
اذ الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة وجزء الصورة
يزول الفصل ويبقى الجنس فى ضمن المادة واضح سيجى ان الفصل اذا
اخذ بشرط شئ كان صورة والجنس اذا اخذ كذلك كان مادة فزوال
الصورة بزوال الفصل ويبقى المادة يبقى الجنس فلا وجه
حذف هذا التغير ويكفى ما ذكره المص قوله قدس سره فى الحاشية
ان اردت بالعارض ما هو بمعنى العرض المقابل للذاتى فهو ممنوع
هذا التسليم على حمل الاجزاء على كل واحد منهما وان حمل على المجموع

وقوله ومن حيث هو بحيث يكون عين الكل الخ

اذ لو كان معنى الامتياز ما ذكره الشارح يلزم ان لا يكون وجودات الاعراض متمايزة وهو باطل بداهة

فلا يخفى عليك كيفية الجواب قال الشارح وللقائل ان يقول لا نم
ان التركيب حاصل للسواد ذاته لو حصل الاجتماع من المجموع فيدل عليه
قول الشارح لان الاجزاء المجتمعة اندفع هذا وكذا ما ذكره قدس سره
في الحاشية من منع تفريع قوله فيكون على ما تقدم ولو حمل المراد
من الفاعل مقابل القابل والتعبير بلفظ الفاعل لمناسبة القابل
لا اندفع هذا المنع لان الاجتماع على معناه وذلك لان الاجتماع
نسبة بين الاجزاء موقوفة عليها معلولة لها فكذا ما يكون معلولا
للاجتماع من الهيئة الحادثة وكذا يندفع قوله لانه يريد العلة
الموجبة للمعلول الموجود واما قول الشارح فلا نم ان الهيئة
موقوفة على الاجتماع فجوابه انه لما كان المفروض ان تلك الهيئة
هي السواد والسواد مركب منهما كان متاخرا عن اجتماعهما
وتركيبهما ضرورة انه لو كان بعد التركيب والاجتماع ثم قول
الشارح في الجواب الاولى ضعيف لان نقض السائل فيما اورده الشارح
نقول هو القابل انه يقول وقد اندفع بتبديل قول المصنف
التركيب في السواد بل هو قابله وفاعله فقوله هو يكون بالفعل
لا اندفع جميع الايرادات الواردة على التقرير بلا تكلف واذكره الشارح
في الجواب عنه يرجع الى جواب المصنف وقد اشار اليه بل الجواب عنه
انه لا وجه لما اوردنا على قول المصنف بل هو قابل وفاعله
وقد بدلته بشيء اخر لا يندفع الايراد عن الدليل بتبديله
بدليل اخر على ان حذف الفاصل اسهل من هذا التبديل ثم
الظاهر ان قوله والذي يدل على عدم محسوسية شيء منهما
على الدليل بطلان عدم محسوسية شيء منهما عند الانفراد

وفيه نظر اما اولا فلان كون اللونية للطافة لا مدخل له في الوجود
الا بعد تسليم تسبيدها بالقابضية وان كان حقا في نفس الامر لكن
حقيته على تقدير ثبات الجزء والفصل بحسب الوجود الخارجي غير مسلم
اما ثانيا فلانه لو سلم فغاية الامر ان هذا التقدير يستلزم
عدم المحسوسية شيء منهما بانفراده ودعاية الجزء والمطلوب بطلان عدم
ليس لا كون التقدير محالا لاستلزامه النقيضين وهذا لا
المستدل بل ينفعه وتحققه عما بعده لاجل ابطال الشق الثاني
والثالث يجعل عن السوق ثم ما ذكره يدل على عدم محسوسية
الجزء بانفراده لا عدم محسوسية كل منهما بانفراده قال وهذا
ثم الجواز ان يصير المحسوسان بالتركيب محسوسا واحدا هذا وما اورده
على الشق الثاني من النظر الظاهر على وجه كلام المصنف ان المراد
من كونهما محسوسين بانفراده عدم كونهما محسوسين عند الانفراد
والانفكاك بقرينة قوله لانه بعد الاجتماع وكذا في القسمين
الاخيرين ولو حمل على الاحساس الانفرادي على معنى ان الاحساس
باحدهما غير الاحساس المتعلق بالاخر والانفراد بهذا المعنى
على الاحساس بالمعنى الذي اشار اليه قدس سره في الحاشية حيث قال
ان يكون لكل جزء وجود في الخارج على الانفراد مغاير للوجود
ويكون قد تعين بالاجتماع زاد في جميع الشقوق الثلاثة
اندفع ما ذكره وكذا اندفع المعارضة التي ذكرها على الدليل لانها مبنية على
ابطال الشق الاول ويمكن تخصيص الدليل على وجه لا يحتاج الى
الشقين الاخيرين وابطالهما بالدليل بان يقال لو كان الجزء

الانفراد او الانفكاك لم يكن السواد محسوسا عند الاجتماع اذ لم
يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا او نشوق الكلام
الى قوله الا انا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة و
هذا انما تفطن به بعض الاجبار من الاصحاب قال المص وذلك
يستدعي الاثنينية في الخارج بين ماهيتهما والاتحاد حكم اقول
الاثنينية بين الماهيتين في الخارج يستدعي ان يكون لكل من الماهيتين المتمايزتين
هوية في الخارج مغايرة لهوية الاخرى وتغايرهما في الهوية الخارجية
يستدعي التغاير في الوجود الخارجي اذ لا يجوز اتحاد المتشخصين الخارجيين
في الوجود الخارجي بديهة وايضا ذلك الوجود الواحد ان قام
لكل واحد من المتشخصين كان في قوة قيام العرض الواحد بمحلين و
ان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون اجزائه وان قام باحدهما
لم يكن الموجود الا واحدا الواحد على انه قد حقق بعضهم ان الوجود
ليس بوجود حقيقي بل انما يختلف باختلاف اضافة الماهيات
المختلفة فيتعدد الماهية بنا في اتحاد الوجود ولا يمكن حمل الخارج
على معنى نفس الامر لمقابلته للذهن فلا يمكن حمل الذهن على
الفرض منه كما لا يخفى ولا يلزم منه كون الحكم بوقوع التركيب
خطأ انما يلزم خطأ الوهم بالتركيب الخارجي وكانه من ان الصدق
عبارة عن مطابقة الحكم للخارج فالمراد من الخارج هنا نفس
الامر ليتناول القضايا الذهنية قال وينبغي ان يعلم
ان هذا على تقدير صحته انما يدل اه ولا يخفى عليك ان
الدليل المذكور جار في صورة مغايرة الوجودين في الواقع كما

نظهر بادنى تامل نعم يمكن قلب هذا الدليل بان يقال لو لم يتمايز
اجزاء السواد في الوجود الخارجي فان لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده
فعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا
ونسوق الكلام اه وايضا يمكن اجراء هذا الدليل في نفي التمايز
بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة في الوجود الخارجي
بان يقال لو تمايزت المادة عن الصورة في الوجود الخارجي
فان لم يكن شيء منهما محسوسا بانفراده فعند الاجتماع
ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن الجسم محسوسا وان حدثت
فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما فيكون خارجة عنهما عارضة
لهما فلا يكون التركيب في الجسم بل في قابله وفاعله لا يقال لا نعني
بالجسم الا هذا المحسوس المعين ونسوق الكلام الى آخره والفرق
بان السواد محسوس بالذات دون الجسم لا ينفع لانا نريد
بالمحسوس المحسوس في الجملة ولا يمكن اختيار الشق الثالث الا التزام
ان الاحساس بالجسم احساس بمحسوسين متمايزين حسا الا من
البديهية فتامل جدا قوله في الحاشية اعني ان لا يكون شيء
منهما محسوسا على الانفراد الى بطلان هذا القسم على تقدير
نقيض المدعى لا يظهر على التقدير الذي ذكره الشارح لتوجيه
الدليل الذي ذكره المص كيف وعدم محسوسية شيء منهما
حين الانفراد والانفكاك لا ينافي الاحساس بهما في الخارج حين
التركيب الذي هو نقيض المدعى والدعوى ولعله حمل الاحساس
بالانفراد في كلام المص على الاحساس الاستقلالي الا الاحساس

حينئذ لا انفكاك كما جعله الشارح نعم انما يصح ما ذكره بناء على حمل كلام المصنف
على ما وجهنا وحمل كلام الحاشية على انه اعتراض على حمل الشارح واما
الحمل الذي يعين [illegible] **قوله** [illegible] وفيه بحث لان الاجزاء اذا كان
الخارجية المتخالفة الذوات كما اذا فرض الجزء الحقيقي اذا
ما بانا انه لا يجوز اخذه بحيث يحمل عليه مع بقاء حقيقته
الشخصية واما المادة الخارجية اذا اخذت لا بشرط شيء
فيصير كليا فلا امتناع في حمله وكذا كل مفهوم كلي كان مباينا
لمفهوم اخر ماخوذا باعتباره فلا استبعاد في حمله عليه باعتبار
اخر كالانسان اذا اعتبر بشرط لا بالنسبة الى الشخص ولم يكن محمولا
عليه واذا اعتبر لا بشرط شيء كان محمولا عليه فالكلي لا بشرط له
اتحاد مع الماخوذ بشرط الوجود بوجوبها وبهذا الاعتبار
مباين للمشخص وله اتحاد مع الماخوذ بشرط شيء اي النوع
وبهذا الاعتبار يكون محمولا ولا استبعاد في اتصاف الماخوذ
لا بشرط بالمباينة والحمل بالنسبة الى شيء واحد باعتبار وجودين
فان ساير [illegible] الكلي ان يتصف بالصفات المتقابلة في
الافراد المتعددة ولو لم يجز ان يكون المغاير في الذات و
الوجود محمولا على الشيء باعتبار اخر لم يجز ان يكون الانسان المتحد
مع زيد متغايرا او وجود المحمول على عمرو وهو [illegible] **قوله**
في الحاشية والتسمية باعتبار مرادة الاولى ان يقال كما ان اسا
الناس تسمية الجزء بالمادة باعتبار الوجود الخارجي فهو الحد
بشرط لا تسمية بالجنس باعتبار الوجود الذهني اي اخذه لا بشرط

لا نسخة ابن حجر

شيء وح يظهر فايدة قول الشارح في الخارج ولا يرد عليه ما في الحاشية
لان الكلام لم يصرح تخصيصا بالاجزاء الخارجية التي يصلح
لان يكون محمولة نعم حصر الكلام بالاجزاء المركبات الخارجية
اي ما يكون التركيب الذهني بحذو التركيب الخارجي ولا باس فان
بعض المحققين قد صرح بان اطلاق المركب على ما لا يكون مركبا
الا في العقل فقط على سبيل المجاز فلو لم يتناول الحكم له
لا باس على ان الناو بل الذي ذكره منع على هذا التخصيص لان
الجنس انما يكون ماخوذا عن المادة في المركبات الخارجية **قال**
الشارح على ان الحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون ناطقا
على معنى انه اذا درج في هذا التفسير فالاولى لان المراد
من المتخصص المحصل الشارح ان المراد من الاخذ معه زيادة هو
لكن المتبادر من العبارة وهو ان الزيادة عليه مقارنة له
من خارج حتى يصلح بانضمام الزيادة اليه مجموع بل الحيوان
اذا اخذ بشرط الناطق مثلا كان معناه ان الحيوان
بشرط ان يكون مشتملا على الناطق والانضمام والانضياف
ليس بمعنى الانضياف معه بل بمعنى الانضمام والانضياف
فيه على ما صرح به الشيخ في الشفاء **قال** الشارح اي لكن في
الوضع والحمل على ما هو التغاير في **قوله** ثم والسداد الكثير
المحققين فسر والحمل بالاتحاد للتغاير بمفهوم في الوجود الخارجي
والمراد من الوجود الخارجي اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او بحسب
التشبيه ليشمل الحمل الذهني فانه يقتضي الاتحاد بحسب الوجود

الذهني كما ان يقتضي التغاير في الوجود الذهني يتحقق التغاير
في المفهوم لكن الوجود الذهني بالنحو الاول مغاير للنحو الثاني
فان الاول وجود ذهني بنفسه والثاني وجود ذهني بصورته
سواء كانت مطابقة اولا ولا استبعاد في تعدد الوجود
الذهني اذا كان كل منهما من نوع آخر ولما كان النحو الاول و
من الوجود الذهني بمنزلة الخارج في ان الذهن ظرف لنفس الشيء
الموجود بذلك الوجود تسامحوا كثيرا واطلقوا الوجود الخارجي
على معنى يشمل هذا النحو من الذهني ايضا ثم السائد الذي ذكره
الشارح لان ما ذكره المصنف من الاتحاد في الوجود مقتضى صحة الحمل لا انه
معنى الحمل وما نقل عنهم ضعيف لان المنقول اشتراط بين التغاير
للحمل لاحد الذاتين بعينه وهي معنى ما صدق عليه الشيء كما حمل الآخر عليهم
الا ان يحمل على انه يحمل اذا اتحاد الوجود حال الاتحاد في الحمل سواء كان
مفهوم الحمل او لازمه مساويا له قال اي ان اتحدا من جميع الوجوه
كان الحمل عديم الفائدة اعلم ان الذي لا بد في تحقق الحمل من تغاير
بوجه ما بين الطرفين وهما المعلومان او النسبة انما هي
بينهما لا يكون العلم بها اذا لوحظ مرة بين والنسبة
اليه الشاملة لاحدهما سببا للتغاير بين نفس المعلومين كان
يقال زيد الملتفت الى الالتفات الاول هو زيد الملتفت الى الالتفات
الثاني كان صحيحا ولا فائدة ومن الافاضل من قال يكفي التغاير
بحسب الملاحظة والالتفات من غير ان يحصل الالتفات تعددا
في المعلوم المتصور كيف ولو حصل تعددا في المعلوم فيحصل دعوى

كون

كون زيد الملتفت الى الالتفات الاول هو زيد الملتفت الى الالتفات
الثاني ضروريا مع ان كتب القوم مصرحة بان ثبوت الشيء لنفسه
ضروري وقد يوجه كلامهم هذا بان معنى هذا الكلام ان
زيد الملتفت الى الالتفات الاول هو زيد الملتفت الى الالتفات
الثاني بمعنى انهما متحدان في زيد المكرر وان زيد المقيد هو
زيد بلا قيد او مقابل كان ضروريا فيما اذا كان القيد لكن
لا انما بينا الموضوع للقيد بالقيد الاول ولذا يحصل
جهدا وهذا القائل الذي لم يشترط التغاير في ذات
المعلوم كان بحسب التغاير يكون الحمل مفيدا او كان كلامهم
ناظرا الى هذا القول معنى تخصيص الوجود بالوجود الراجعة
الى نفس المعلوم فتامل قال الشارح مدخول مبدأ المحمول اراد بالمبدأ
المنشأ كالمادة بالنسبة الى الجنس بحسب ابداء الاشتقاق على ما صرح
به قدس سره في حاشية الكشف والمشتق هو الذي كما حققه هكذا
في حاشية التجريد قوله كما يكون فان مبدأ المحمول
الذاتي عين خارج معنى فيما يحقق التركيب الذهني بحذائه التركيب
الخارجي كان الماهية الجنس والفصل مبدأ الفصل ويحصل الاتحاد
في الماهية الخارجية واما اذا لم يكن هناك تركيب خارجي فالجنس
والفصل ماخوذان من نفس الماهية فمبدأ المحمول ح عين خارج
لكنه لشيء اخلا قوله قدس سره اما الماهية فلانها اذا كان العروض
بمعنى القيام او فقد صرح الشيخ وغيره من المحققين بان العارض المحمول
وان كان لازما للماهية متأخر عن المعروض في الوجود كيف

وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء وحمله عليه متفرع على ثبوت الموضوع
في نفسه قدس سره بناء على امتناع ثبوت الموضوع في الذهن آه
اقول فيه بحث لان هذا انما يصح في العرضيات التي ثبوتها او
حملها في الذهن كالمعقولات الثانية واما في غيرها كالعرضيات
المحمولة في الخارج فقط او فيهما معا كلوازم الماهية فلا لان
حمل الشيء على الشيء في اي ظرف فرع تحقق الموضوع فيه على ما هو المشهور
المصور ان السؤال مشكل والجواب عنه صعب اقول الجواب
عنه لا يصعب لان ما هو جنس حقيقة اعني الجنس لا
بشرط لا فهذا له وجود واحد في الخارج متحد به على الماهية
وان اريد ما يطلق عليه الجنس مسامحة اعني المأخوذ بشرط لا
فله وجود في الخارج متحد مع الماهية النوعية ويكون له
وجود آخر في ضمن المادة الخارجية اذ الكلام في المركبات
الخارجية على ما نقل في شرح الملخص لا يخلو فيه لان تعدد
الوجود للكليات غير محقق بل واقع في الكليات العينية
المنحصرة في فرد واحد قدس سره وايضا من العوارض
المحمولة على الموجود انا انه لم يتعرض لحمل العرضيات الذهنيات
لانه انما يكون في الذهن فيقتضي وجودهما في الذهن
وهو غير صحيح بل واقع بخلاف العرضيات الى زيد فان
هذا الحمل الخارجي فيقتضي وجود المحمول في الخارج لانه جزء
مفهوم المحمول قدس سره التقدم على الموجود من حيث
مطلقه واعترض عليه بانه مناف لما قالوا من اتحاد الجنس

والنوع في الوجود اجيب عنه بان المراد ان الجنس الخارجي متقدم
خارجا والجنس الذهني متقدم ذهنا فالمراد ان الجنس يتقدم
انما كان جزءا قدس سره فاستشكال السؤال مع استصعاب
الجواب بالنظر اليهما كذا وذلك لان الاجزاء الخارجية متمايزة
بحسب الوجود الخارجي اي بالذات ضرورة ان المادة والصورة
موجودتان بوجودين متغايرين لوجود الكل فلو حملنا
على الكل لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
خارجيين وانه محال لانه يتضمن تحصيل الحاصل وانت خبير
بان تعدد الوجود الخارجي لشيء واحد انما يكون محالا لو كان
ذلك الشيء واحدا شخصيا اما اذا كان كليا فلا كيف ولا شك ان
موجود بوجودات افراده على ما حقق ان الطبائع موجودة
في الخارج حقيقة بعين وجود الافراد باعتبارات متعددة
فكذا نقول هنا الجزء الخارجي كالمادة يحمل على الكل لكن
لا من حيث انه جزء ومأخوذ بشرط لا بل على انه مأخوذ لا بشرط
شيء على ما عرفت ويكون جنسا وموجودا بوجود النوع
ايضا والظاهر ان هذا الكلام منه قدس سره مبني على ما سبق
منه في الحاشية السابقة من ان المغايرة بحسب الوجود والذات
يستقل ان يتحد في الوجود والذات حتى يحمل وقد مر جوابه
واما قوله نعم الوارد الخ فلقائل ان يقول ان هذا الكلام في
ان الاجزاء الخارجية محمولة وجنس من عند نفسه واعتقد
ان التركيب العقلي يكون بهذا الوجه فيرد عليه انه

كما كان موجود الوجود يتقدم على الكل في ضمن المادة والصورة

يجوز ان يكون التركيب العقلي ايضا بهذا الوجه بل مثل تركيب
السواد من اللون وقابض البصر اذ ليس هنا اجزاء خارجية
اصلا لكن الظاهر ان الامام نقل هذا عنهم واعترض عليهم
هذا ثم لا يخفى ان حمل الذاتي بحسب الذهن يقتضي التغاير بحسب
الوجود الذهني والاتحاد بحسبه ايضا فاشكل حمل الجوهر
امر الحمل فيه وكلامهم ما ذكره الشارح مادة الاشكال ويندفع
بما قررنا سابقا [illegible] من جواز تعدد الوجود الذهني كما
اذا كان احدهما في نفسه والاخر حصوليا كما في القضايا
الذهنية منه وما نقل عن العلامة مبني على ان الوجود
الواحد يجوز ان يكون من حيث التعلق بشيء متقدما على نفسه
من حيث التعلق بشيء آخر وهذا بناء على ان التقدم الذاتي
عند المحققين ثم ما ذكرنا من مغايرة المادة والصورة
بحسب الوجود الخارجي بالذات وان الجنس موجود في الخارج
بوجود المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة
كما انهما موجودان بوجود النوع في الخارج ايضا يدفع
ما ذكره في الجواب نعم جوابه تم فيما اذا كان هناك تركيب
عقلي صرف لكن الامام استشكل فيما اذا كان التركيب
بحسب الخارج ايضا كما صرح به قدس سره استشكال حمل الجنس على
ما في الحاشية فمبني على ان الحمل في العرضيات يقتضي الاتحاد
بالعرض على ما ذهب اليه الاستاد ولعل تخصيص الامام
الاشكال بالذاتي بناء عليه وبعضهم قد [illegible] بانه [illegible]

اي لان الوضاء [illegible] الاتحاد بالوضع ١٢
موجود

موجود في الخارج ولا يلزم وجود الجنس فيه لان الجنس العقلي الموجود
الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج وانت تعلم ان وجود
الكل بدون وجود الجزء محض عبارة على ان الجنس المركب بالنسبة الى
الجنس ثم ما ذكره الشارح لعدم الجواب بجواب العلامة لا يدل
على مطلوبه لامكان توجيه كلامهم المنقول عنهم على وجه
يكون موافقا لما قاله العلامة كما لا يخفى على المتفطن المص
كالعطار فانه اسم لما هو مقرون بالفاعل لا يخفى ان الفعل
ليس جزء المفهوم العطار بل المعتبر فيه انتسابها الى الفاعل و
هذا هو المراد من التركيب مع الفاعل كما اشار اليه الشارح
في الحاشية التركيب على قول المص كالخالق والرزاق الشارح
ولا شبهة عدم اعتبار الجزء الصوري في العدد واقول هذا
لا يلائم ما قد سبق من قوله ان المركب الحقيقي لا بد لبعض اجزائه
من حاجة الى الباقي حيث صرح هناك بان الهيئة الاجتماعية
التي هي الجزء الصوري مفتقرة الى الاجزاء المادية والجواب
بانه قد وقع ما سبق منه على سبيل التسليم لا اليقين اذ السند
مساو للمنع بل الجواب ان هذا السند مما لم يرض به المص واشار
اليه قدس سره في الحاشية بقوله ما سبق وهو مبني على اعتبار
انه سيصرح المص بان تقوم الاعداد بالوحدات لا بالاعداد
التي تحتها وصرح المحشي العلامة ان هذا الكلام مبني على اعتبار
جزء الصوري في العدد في حاشية شرح القاضي وصرح به
بعض المحققين في حاشية التجريد وقال فيه واعلم ان هذا الفرق

مع اشتمال العدد على الجزء الصورى ظاهر لا سترة فيه واما ما
نفي الجزء الصورى عنها فلان العدد ح مجموع محض الوحدات
بلا انضمام امر فدخول الوحدات فى العدد بعينه دخول
الاعداد وظهر مما ذكرنا انه لو سلم ان الاشبه عدم اعتبار
الجزء الصورى فى العدد لكن لا يمكن تصحيح كلام المص بما صرحه
بما بنيا فيه بل نقول بين كلامى المص حيث جعل العدد مما يتشابه اجزائه
هنا ومنع تقوم العدد بالاعداد التى دونها فى غاية ما
يمكن ان يقال ان كلامهم هنا مبنى على المسامحة ولا يعتبر فيه المطابقة
للواقع المص او محسوسة كتركيب الخلقة من اللون والشكل
اقول فيه بحث لانه ان اريد بالمحسوس المحسوس بالذات
فالشكل ليس كذلك لانهم صرحوا بان المرئى بالذات
هو الضوء واللون وكذا صرحوا بانه ليس من المحسوسات بالذات
وان اريد ما يتناول المحسوس بالعرض يدخل الجسم فيه الا انك
ان الصورة وكذا الهيولى ليس بالعرض ويمكن ان يقال اراد
بالمحسوس ما يتميز عند الحس ويعلم وجوده بالحس فلا شك ان
الشكل كذلك والهيولى ليست انتهى وينبغى ان يعلم ان المراد
من الشكل اه هذا تحقيق المقام على وجه يتضمن دفع الكلام الذى
وهو ان اللون عارض للسطح فالتركيب من المعلول والعلة
تم فى الحاشية وذلك لانه جعل محسوسًا اه لا يخفى انكما
ان الهيئة ليست محسوسة وخصوصا بالبصر بالذات فكذا
الشكل بالمعنى الثانى فلابد ان يراد المحسوس فى الجملة وكما ذكرنا ول

الهيئة

الهيئة كما لا يخفى الذى من مقولة الكيف اى جزء هو
من مقولة الكيف فاراد بالاقرب والابعد الاقربية والابعدية
وقوله يعتبر فى تحقق هيئته نوع من النسبة اشارة الى ان هيئة
اعتبارية فلا يرد ان السريرى المشهور حقق انه مركب من الخشبات
والهيئة واراد بالغير المستقل ايضا فى مطلقا لا ما لا يكون الا
لملاحظة الغير كالمعانى الحرفية ثم فى الحاشية لانها مجرد
اعتبار يعنى ان المثال الذى هو الحيوان الابيض بعد الفرض بل
ما يعتبره العقل مركبا بان يرد السفر بن الخفاش ثنائى
بان يقال لو وجب ان يكون جزءها موجودا لما جاز تركيبها
من الموجود والمعدوم والثانى باطل كما يشهد المثال الاول على فساده
واما اذا حصل فى تعين ايضا فهكذا الهيئة الاعتبارية قد يكون
مركبا من المعدوم والموجود كما مر كيف من المعدوم والموجود
لا يجب ان يكون جزءه موجودا اه لا يخفى ان ضم الموجود الى المعدوم
لا دخل له فى بيان ان جزءه معدوم فى الجملة فيكون الصغرى فى
الحقيقة للهيئة الاعتبارية قد يكون مركبا من المعدوم مصر
عين الدعوى اى لانم ان الجنس ان كان علة لبعض
فانما وجد الجنس وجد الفصل ولو سلم فالكلام فى تحقق فصل
ما انما وجد الجنس فيتحقق الفصل المعين بينما وجد الحصة المعينة
من الجنس كما اشار اليه الشيخ وان انتزعه الى المعنى حصة
لا تحصل فى الوجود الا اذا قارنها فصل فلا فساد فيه
فلم يصح قوله والقوة النباتية فصل الجسم النباتى لا اولى

فلم يبق الا الجنس فان قلت فلم لم يحمل الش في سخته كلامهم على ما حمل
عليه في نسخته الحجرية العلامة حتى لا يلزم بطلان الجواب قلت
لانه بعيد في نسخته وذلك لانه لو حمل الجسم النباتي في قوله فصل
الجسم النباتي على الانواع كما حمله العلامة حتى يندفع الاحتراز
كان الجسم النباتي في قوله وبقاء الجسم النباتي بعد زوال القوى عنه
ثم لا يمكن ان يحمل على الانواع ايضا لان الكلام في حكمه الفصل
الجنس ونسبته كالى حصته للنوع اذ لا انواع فيه فلا بد ان يحمل
على الجنس وحينئذ تتوجه لفظ وحدة في الدليل والاعتراض على تفسير
مغاير مع قربهما بعيد غاية البعد بل ذلك ابعد من اضافة
الفصل الى الجنس اذ الفصل لا اضافة الى الجنس بانه مقسم له محصل
للنوع منه والى النوع بانه مقوم له لا لكونه مقوما معتبر في
مفهوم الفصل اصطلاحا واما انه مقسم الجنس محصل له وان
كان لا زما بناء على ان نفي التركيب من امرين متساويين لكن
غير معتبر في مفهومه وتعريفه ولهذا حكم الش بان الفصل
فصل النوع دون الجنس الا في تطرق تطرق التوجيه
النظر يندفع بان يراد العلامة ان المعنى الذي هو الجنس هو
ليس هو الباقي بالفعل ولا يلزم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي
كما في الشارح فلا بد ان يراد بالجنس بعد زوال الفصل وهو
مراده ان الجنس اي ماهو ... بقية الجنس موجود في هذه الحال
بالقوة لا بالفعل ... توجه ان اللازم في صورة علية
الفصل الجنس لو حصل بقاء الجنس بالقوة بمعنى الفصل بالقوة

وليس يلزم في هذه الصورة بقاء الفصل بالفعل بل اللازم
ان يحقق الفصل بالفعل حين يحقق الجنس بالفعل والجواب عنه
ما قرره الش في حل الكتاب من ان اللازم في العلية ان يبقى
الحصة للعنية من الجنس بعد زوال الفصل لان من قال
بعلية الفصل للجنس اراد علية الحصة للعنية منه
هي التي اقترنت بالجنس فلا يصح بقاء تلك الحصة التي هي المعلولة
بالحقيقة بعد زوال الفصل الذي هو العلة ولا ينافي
ذلك بقاء الطبيعة الجنسية في حصة اخرى بدون الفصل
المعين الذي هو علة لحصة اخرى وذلك ظ الش
فيه او سهى المحشي فيما في فيه تطرق اذ يجوز ان يكون هذه
اللوازم امورا اعتبارية سيما اذا كان منشاؤها الاعتبار
كما قال الش ولو سلم فيجوز ان يكون للمشترك علة فاعلية
بذاتها وهذه اللوازم الاعتبارية مشروطة ولو سلم فيجوز
ان يكون هذه اللوازم متعاقبة كان يعرض بعضها بالقياس
الى الآخر ومثل هذا التسلسل جائز عندهم ويمكن توجيه
النظر بهذا او هو اولى مما في الحاشية من ان العلة هي
المفارق لانه خلاف قانونهم ولو كان العلة هي الخارج
الغير المفارق لكان اصوب وما ذكره في الحاشية من النقض
بالمختص الداخل يندفع بان يتوجه الذاتي الذي الذاتي
غير معلل ... وذلك لان السؤال عن الدليل عن علة
اللازم المختص باللزوم ولو كان السؤال عن علة صفة لاختصاص

للنوع وانها نفس الذات هناك ونفس اجزائها فهي عكس النقض
بلوازم الصنف فانه قد لزمه انه لا يجوز ان يكون الماهية النوعية
المشتركة ولا المختص الداخل وكلا اسم الصنف على جزء آخر
عن النوع واجزائه فتعين بالجواز ان يكون امرا خارجا محضا
فنقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما قال هذا من لوازم محض
اللوازم مع الاثار الصادرة عنه لا يوجب التغاير بالكلية اقول
لكن ينبغي الكلام في اثبات ان تلك الاثار هناك الماهيات
والذات غير ممنوعة ههنا كيف وقد نقل المحقق في شرح
الاشارات وسينقله قدس سره الشريف عنه ايضا في انها
منحصرة في اسامي العقول انا لا نحكم على ما ذكره قدس سره وافضل المحققين
ان السبب الفاعل الكل هو الواجب تعالى وما عداه شرائط
للتاثير على مذهبهم وان كان بعضهم قد نافق هذه هذه
عبارته قدس سره وايضا الاشاعرة قاطبة على ان الافعال
الصادرة عنا ظاهرا غير صادرة عنا بل صدورها
عنه تعالى ونحن قابلها وقد نقل بعض حكماء الذاهبين ان
الشيخ اورد في بعض رسائله ان عند المحققين من الحكماء ان لا مؤثر
في الوجود الا الله وقد نقل في ذلك المحقق انه مذهب جميع
الفرق من اهل التمييز والمعرفة من الحكماء والصوفية لا
الاهلين والاشاعرة ولهذا احقيته الا الطائفة المعتزلة
وعند هذا كيف يسمع دعوى البديهة فيه فتدبره
واما الثاني فالمشاركة البسيطة كالناطق ههنا كالكلي

لا يخفى انه لا حاجة في التمثيل الى الامثال لكان احد المتشاركين مركبا
ولا يلزم تركب احدهما ايضا في هذه الصورة وامثلته كثيرة
كالنفوس المشتركة في النفسية والجوهرية مثلا والعقول
المشتركة في كونها عقلا المتمايزة في بعض السلوب اذ لا يلزم ان
لا يكون الامتياز ههنا الا بغير السلوب قدس سره على ما سبيل
العروض متعلق بصدق الناطق والمراد ان الناطق لا بشرط ليس
على الناطق بشرط لا وهو باعتبار الجزئية ذاتا وباعتبار
الجزئية ايضا وكان خارجا محمولا وكان عارضا هذا ولا يخفى ان
الذي يصدق العروض يكون خارجا عن الذات فالمراد انه عارض له تبعا
اما على الاول فلان المركب من العارض والمعروض
مرتبة اعتبارية لا حقيقية اقول هذا في العارض بمعنى
القائم واما في العارض بمعنى الخارج المحمول فلا وذلك مثل
المركب من الجنس والفصل والتشخص عند من قال بثبوته من
الاجزاء الذهنية المتحدة مع الماهية في الحمل والوجود فانهم
قالوا نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون عارضا
للنوع بهذا المعنى لا بمعنى القائم قدس سره مشاركة
في افادة تعين الماهية هذا وما في الشرح حيث قال كافيا
في تعين تلك الماهية مبني على انه لو كان فاعل التعين في الماهية
واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان داخلا في كونه علة
التعين هو الفاعل فقط وكان مشتركا لما كان الفاعل الكلي
للماهية مشتركا في تعين الماهية بسيطا في الحكم وهو ليحصل النوع

في شخص وح ظهر ان ايراد العلامة لبيان موقوفا على ان في نسخته لم يوجد لفظة فقط بل يحتمل ان يكون موجودا لكن حمله على انه لا يكون في تعين المهية لكن مع جواز ان يكون ذا افراد فيقتضي المحل بواسطة كل جزء معين منها اخص فقوله غير متعدد بمعنى انه على يشتمل على التعدد والتكثر لا انه لا يكون فاعلان وفيه تكلف هذا فلا يخفى انه لو حمل فقط على ما حمل عليه قدس سره اي لا يكون فاعل اخر فلا يكون لها فاعل اخر لكن لها شروط متعددة كان داخلا في هذا القسم مع انه يكون هنا عدم الانحصار ثم لا يخفى ان مدخلية المهية اولا تم على جميع التقادير والمراد ان علة التشخص قد يكون نفس المهية فقط بان يكون المهية علة فاعلية لتشخص نفسها اذ العلة اذا كانت بسيطة كانت فاعلة لكن بتوجيه لئن ومر كون الشيء الواحد كالمهية فاعلة وقابلة لشيء واحد هو التشخص الا انه الا ان يقال المراد بالقابلية في قولهم لا يجوز كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد هو القابل بمعنى المحل اي الذي يتقوم به المقبول لا القابل بمعنى موضوع الخارج المحمول كما مر آنفا وقد يكون الفاعل بغيرها فالعلة هي الفاعل مع الماهية القابلة لها وقد يكون هناك قابل غير المهية لكن بالنسبة الى المركب الذي هو المتشخص لا بالقياس الى التشخص فان قابله هو المهية فقط ولعلم ان اختلاف القوابل قد يكون بالشخص وقد يكون بالصنف وقد يكون

وان كان له شريك في تعين المهية

بالنوع وقد يكون بالجنس ولا يبعد ان يقع هذا الاختلاف على وفق اختلاف حصص الانسانية مثلا الاختلاف بين نطفة زيد ونطفة عمرو بالشخص فقط وبين نطفتي الرومي والحبشي بالصنف هكذا ولنا ان العاه بل اولى لها استعداد ذات مختلفة كالقابل في الماء والهواء مثلا اذ عندهم ان الهيولى الاولى للعناصر واحدة بالشخص بدليل الانقلاب لكن يتكثر على نحو التخصص فان الصورة المائية افرزت من هيولى كل العناصر حصة والنارية افرزت حصة اخرى وفي هذا الاختلاف قابل لاختلاف بالتحقيق لم كان مثل اختلاف الاجزاء اجزاء الجسم المتصل من جهة اختلاف العوارض لا اعراض ونحوها اسند واهذا الاختلاف الى العوارض متعاقبة مقارنة لصورة سابقة الى غير النهاية عندهم ومن ههنا ظهر ان قوله ان قوله الا للماء المتوقع الكثرة الى قوله القوابل المختلفة بالعدد اراد بالعدد هو العدد الحقيقي الشخصي وح اندفع المخالفة بين هذا وبين ما قال بعضهم ان هيولى العناصر شخصي واحد لها استعداد مختلفة او باعداد الصورة للمهية وقد توهم صرحوا بان الاستناد الى القابل العرض انه يكون لذاته او لعارض بعرض فهذا الاحتمال داخل في كون العلة هي المهية قدس سره وانما في المركبات اقول فالصورة الجسمية هي المقدمة على الهيولى الاولى واما الصورة النوعية التركيبية كصورة الياقوت والذهب مثلا فهما متاخرة

عن السوالى الهيولى الناشية التي هي العناصر من حيث الوجود
بالذات بل بالزمان ايضا واما من حيث التحصيل النوعي التركيبي
فلكونها باقية تامة فاذا انها امتازت عن صورتها فالعناصر
يحتاج في كونها باقية الى الصورة الشخصية الباقية بسببه
وان كانت مستغنية عنها اذ ذاتها ولاجل هذا كانت داخلة
في الصورة ولاجل كانت عرضا ولا ينتقض بالبرهان لانه مركب
مستلحق ولا يحتاج التعلقات الخمسية في كونها نوعا حقيقيا
مرهونا الى الماهية فكانت الهيئة داخلة في العرض
ان ولانه يكون الطبيعة التعين الذي هو طبيعة واحدة اقول
هذا مبني على الخلط بين المعنى العارض على ما عرفت انفا
اللهم الا ان يقال الدليل المذكور جار في العارض بمعنى
الخارج المحمول ايضا وذلك بان يقال طبيعة التعين اما ان
ان يقتضي اللاعروض او العروض او لا يقتضي شيئا منهما
والاول يقتضي اللاعروض في الممكن والثاني العروض في الواجب
والثالث يقتضي افتقار الواجب في تعينه الى غيره كما مر في
الوجود لكن هذا دليل اخر متوجه عليه ما توجه في
الوجوب فتذكر فليس الا على انه لا يكون علة تشخص
لا يقال النبايع لا يتقيد فتخصص الماهية وهنا كذلك كيف لا
والنفس مجردة والبدن مادي لا تعقل بينهما العلاقة
بينهما النسبة اضعف من العلاقة التي بين الفاعل والماهية
بل هم حكموا بانها نسبة علاقة الحلول كيف والبدن مادة

الهيئة ر

للنفس موضوع للامكان فدين ههنا يجوز ان يكون عرضيا
لافراده وعلى تقدير ان يكون ذاتيا يجوز ان يكون طبيعة
جنسية فيجوز اختلاف اقتضائها فتدبر الجواز الكلا يكون تعين التعين ء
ثبوتيا اقول على تقدير ان يكون التعين ماهية نوعية
لا يجوز ان يكون بعض افرادها وجوديا وبعضها عدميا سواء
كان الوجودي والعدمي مما لا يكون السلب جزء المفهوم وهو
ظاهر او معنى ما من شانه الوجود في الخارج وما ليس من شانه ذلك
اذ الامكان والامتناع الذاتي لا يختلف مع اتحاد الذات فان قلت
لعل مراده انه على هذا التقدير كان طبيعة التعين عرضيا لافراده
البسيطة المغايرة بذواتها كما اشار اليه في الحاشية او
طبيعة جنسية كانت متمايزة بالفصول قلت على التقدير
لا يكون للتعين تعين بل الامتياز لبعضها عن بعض امر انما
البسيط كما في الاول او بالفصول النوعية كما في الثاني الا ان يقال
على التقديرين وان جاز الامر كما تقول جاز ايضا ان يكون الانواع
التي كانت تحت طبيعة التعين بسيطة كانت او مركبة متكثرة
الافراد فكان للتعين تعين اخر واضيفنا الكلام عليه على ان وجود
التعين الذي هو جزء للتشخص ضروري في كل مادة واما الماهية
او الفصل فصار سببا التعين هو المميز في الحقيقة
موقوفا على امتيازها عن غيرها اقول ان اريد انه لا اختص
هذا التعين بتلك الماهية لا باخرى فالجواب ما ذكره
ان امتياز الماهية عن سائر المفهومات بذاتها لا بتعين اخر و
ان اريد ان في صورة تكثر افراد الماهية كان للسائل ان يقول

لم اختص هذا التعين بهذه الحصة والاخر بحصة اخرى فان
كان لتعين السابق ينقل اليه حتى يتم فالجواب ان هذه ذلكم
الحصة انما صارت هذه الحصة بهذا التعين فبعبارة اخرى
هذا دور بعينه وذلك مثل انا اذا قيل لم اختص هذا الفصل بهذه
الحصة من الجنس والجواب بملاشرنا اليه والظاهر ان المستدل اراد الشق
الثاني وح ففي جواب الخصم تامل . فيلزم انحصار نوع تلك
المهية في الشخص اقول لقائل ان يمنع ويقول لعل اختلاف
اشخاص المهية مستندا الى اختلاف استعدادات قابل واحد
على ما مر في متن الكتاب فلا يلزم اختلاف في ذات القابل
بل القابل الذي هو علة التعين ليس فيها الا بالقياس الى المقبول
غرضه اطلاق لفظ المقبول في كلام الشارح وان كان على سبيل
المجاز على ما سنشير اليه الشارح في كلام العلامة كان اطلاق لفظ القابل
ايضا لا يخلو عن تجوز اذ المتبادر من القابل ما يكون بالقياس الى ذلك
المقبول وههنا ليس كذلك بل القابل لذلك المقبول هو المهية لا افراد
الشخص ولا يخفى انه لو خص الكلام بتعين الشخص الذي يمكن
في نوعه اقول فيه نظر لان قول الشارح والا لم يكن اختصاص
بها اولى من اختصاصه بغيرها صريح في ان المراد من امتياز المهية
الذي كان واجبا للانضياف هو امتيازها عن سائر المهيات و يكفي
في ذلك كون المهية هي المحصصة للانضياف التعين اليها دون
غيرها فلا يقدح في ذلك كون المهية لها افراد واشخاص متعددة
نعم لو قيل انضياف الشي فرع كون المضاف اليه متعينا متشخصا مثلا
انضمام البياض الى الجسم موقوف على كون الجسم متشخصا ولا يكفي في ذلك

امتيازه

٣١٣

امتيازه عما عداه من المهيات الاخر لا يدفع جواب الخصم لكن هذا غير
توجيه الشارح فليس للشارح ان يورد عليه هذا بعد ما وجهه
به على انا نقول ان الانضياف قد يكون بحسب الخارج كانضياف العرض
بالموضوع مثلا وهذا يستدعي تعين المنضاف اليه وتشخصه سابقا
عليه بالذات او كان معا معه وقد يكون بحسب العقل وذلك
مثل انضياف الفصل الى النوع وذلك انما يكون بحسب العقل
ولا يستدعي سوى امتياز المنضاف اليه عن سائر المفهومات
والمهيات في الذهن حين انضم الناطق الى الحيوان دون النبات يقال لهم
وظاهر ان هذا الانضمام كثيرا ما وقع بين المفهومات الكلية فكيف يتصور
ان يكون هذا موقوفا على تشخص المنضاف اليه وعند هذا ظهر
ان الدليل منقوض بصورة كون التشخص عدميا لان ضم هذا
الانضمام متحقق في الاعيان في الاعتباريات والعدميات
قال صاحب المطالع في هذا الكلام نظر لا يخفى ان ايراد هذا
النظر بعد تحرير الدعوى بما قرره الشارح عن ركاكة لان ما ذكره
في جواب النظر هو ما قرره في تحرير الدعوى اقول والحق عندي
ان مراد المحقق في هذا الكلام ليس ما قرره الشارح بل انضم الكلي الى
الكلي لا يفيد التشخص اصلا وبيانه ان كل كلي اذا انضم الى كلي
آخر فلا يحصل منهما الجزئية اذ في كل مرتبة من مراتب الانضمامات
لا يكون الحاصل بحيث يمنع العقل صدقه على كثيرين وان كان مما لم يصدق
على كثيرين بحسب الواقع وما ذكره من خاصة المركبة فهو من هذا
القبيل وتوضيحه ان الجزئية انما يكون من جهة الاحساس والكليات
انما يكون من جهة الاحساس والكليات انما يكون في العقل وظاهر انه من
احساس

وظن ان منهم معقول الى معقول لا يحصل محسوس والى هذا
اشار المحقق في تجريده حيث قال ولا يحصل التخصيص
من انضمام كلي عقلي الى مثله فاشار بالعقلي الى عدم الحكم وليس
المراد بالعقلي مقابل المنطقي والطبيعي وقد غفل عنه الشارحون
وكثير من الناظرين فيه ومن الله تعالى التوفيق والاعانة
واما ما فهمه البعض من كلامهم فظاهر انه لا يصلح ان يصير
مسئلة اذ لا يتوهم احد ما من اهل التمييز ان كلي كلي ضم
الى كلي حصل التخصيص حتى يحصل ابطال المسئلة الفن وهذا
مثل ان يقال لا يحصل النوع بانضمام كلي الى مثله والله
اعلم بحقيقة الاشياء فتامل قد فرغ من تسويد
مبحث الماهية ولواحقها في يوم الثالث والعشرين من شهر
الشوال سنة [illegible] الف [illegible] وستين من الهجرة

هذا شروع في مبحث الوحدة والكثرة
والكثرة

ش لان الخيال يدرك الكثرة اولا اقول فيه بحث
اما اولا فلان الكلام في الوحدة والكثرة الكليتين اما اولا فلان
الجزئي الحسي كما سبق ولا يمكن عنه على ما هو المشهور واتفق عليه الجمهور
واما ثانيا فلقوله فالعقل يدرك اعم الجمهور وهو الواحد واما
ثالثا فلان العقل لا يدرك الجزئي بنفسه واذا كان كذلك فكيف
يصح ان الكثرة يدركها الخيال واما رابعا فلان ادراك — ثانيا
الخيال الوحدة متقدم على ادراك الكثرة ضرورة تقدم الجزء على
الكل في المعرفة والادراك واضطر ان الجزء اعرف من الكل الا ان
ان يقال المراد اعرفية الكثرة بالقياس الى الوحدة من جهة
ادراكهما منفردين مخطرتين بالبال واما ثالثا فلان دفع
الدور انما يكون اذا تعدد من يعرف الاجلى او تعدد المعرف وليس
كذلك فيما نحن فيه اما الاول فلان مدرك الكلي والجزئي ليس الا
النفس والقياس الى الوحدة [illegible] على ما اختاره المحققون
وقامت عليه البراهين واما الثاني فلانه من البين ان نسبة النفس بالقياس
الى الوحدة [illegible] معرفتان احديهما كاسبة للكثرة والاخرى مكتسبة
عنها وكذا في الخيال بالقياس الى الكثرة فتدبر ش يعني
هذا الكلام ان الوحدة الحيثية الماخوذة في النظر كانت بالمعنى
الذي يعتبر في تميز الذاتي عن العرضي على ما عرفت في بحث الماهية
وفي السؤال اخذها بمعنى لا بشرط شيء على ما صرح به في كلامه
ش كانت ماخوذة على انها تعين [illegible] وهي التي يعتبر في التقابل هذا
واقول فيه [illegible] وهو انه ان اريد ان الكثرة منافية للوحدة
بالذات فغاية ما عرض الكثرة لا معروضه الوجود من حيث يعرض الوحدة

اى لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة بالذات فظهر
اذ يتجلى ان لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة وان اريد مطلق
المنافاة والتقابل ولو بالعرض فبين الكثرة والوجود يتحقق ايضا
ضرورة ان الوجود مساوق للوحدة فالكثرة من حيث هى كثرة لا يكون انه كثير
موجودا فيه فتامل نعم ربما تبقى حقيقته بعد التفريق
اقول هذا الجواب على قانون الاشراق والحق ان بعد التفريق
ما كان موجودا من المائين نسبتهما الى الماء الاول نسبة
الى الماء المركب ولو كان الباقى هو الحقيقة بعينها كان كك فالصواب
بالجواب هو القول بالحق ولنسلم ان الباقى هو الحصة المعينة من
الحقيقة التى كانت محلا للصورة المتصلة الوحدانية
ويجوز ان يكون العدمى مستلزما للوجودى لا يخفى ما بين المثال
وما نحن فيه من الفرق فان الاستلزام فيما نحن فيه من حيث
التحقق والوقوع ومن حيث العلم ايضا وفى المثال من حيث العلم
فقط لكن هذا المثال يضاد فى مقام السند على ما لا يخفى الخ
اقول ومن الغلط ان الشرطيتين غير واجبى الصدق ظاهر
مع صدق كل من الشرطيتين وح كان السند الذى ذكره بقوله لان
القابل للكل لا يجب ان يكون مقابلا للجزء سند المنع العكس
المنع الاصل ان المقابل للجزء لا يجب ان يكون مقابلا للكل
لا نه للقابل للجزء مقابل للكل اذ لو اجتمع الكل معه لاجتمع الجزء
معه لا نا نقول اجتماع المتقابلين انما يستحيل فى محل
واحد لا مطلقا ومحل الكل غير محل الجزء نعم لو كان الجزء محمولا على
الكل كان محلهما واحدا ولعل العلامة بنى الكلام اولا على

ان يكون

على ان يكون المراد بالوحدة والكثرة معناهما المصدرى فلو بنيا
على ان يكون المراد بهما الواحد والكثير وبهذا قال المحقق قابل كل منهما
الواحد بل السواد الخ وفيه النظر المذكور سابقا وهو
ان الخصوصية ليست نفس الوحدة وذلك لان قوله فيلزم ان
يكون للوحدة وحدة اخرى انما يتم بعد هذه المقدمة الخ
لا يلزم من التواطؤ كون مهية نوعية كما هو الظاهر من الخ الخصوصية نفس الهوية
وقوله لجواز ان يكون بالاشتراك يدل على انه اراد بالتواطؤ بالتواطؤ
ما يتناول التشكيك وح يتسع دائرة المناقشة التى اوردنا
ثم اعلم ان العلامة زاد قوله زائدة على هويته شويتر مع انه لا يلزم من التواطؤ كونه مهية نوعية
خلاف سوق كلام المص لدفع النظر المذكور ولا يحتاج الخ الى قوله زائدة
بعد ادعا كون الحقيقة الخصوصية والهوية هى الوحدة الخ فيه نظر لجواز ان لا يكون وحدة
اذ يلزم ح ان يكون للوحدة وحدة وبعد ادعاها ح لا احتياج ج الوحدة زائدة عليها بل عينها
الى ارتكاب ما ارتكبه المحشى بقوله زائدة وذلك لان ما عدا مفهوم
الوحدة محتاج فى كونه واحدا الى انضمام الوحدة اليه
قوله وكذا الكلام فى وجود الوجود وامكان الامكان
الى غير ذلك اقول فيه نظر لان المبادى ان كانت
قائمة بنفسها كانت ثابتة لنفسها نعتا لها مثلا الضوء اذا وإذا كانت قائمة بغيرها كانت ثابتة لغيرها
قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا واذا كان قائما بغيره كان مضيئا لغيره
فالوحدة القائمة بالنقطة مثلا لما كانت وحدة
للنقطة قائمة بها كانت النقطة واحدة بها فاذا فرض
انها واحدة كالنقطة كانت لها وحدة اخرى قائمة بها
فاذا فرض وكذا الكلام فى وجود الوجود وغير ذلك وبهذا

قالوا الواجب موجود بوجود قائم بنفسه وكان موجودا بنفسه
واما الوجودات القائمة بالممكنات فلما كانت قائمة بها كانت
وجودا لها لا بنفسها فكانت الماهيات موجودة بها وليست
الوجودات موجودة بنفسها وقد شبه بهمنيار في كتاب
التحصيل وجود الواجب بالضوء لو كان الضوء قائما بنفسه
بهذه الدقيقة الا ان الاقامة بجزء واحد كانت صفة
المهية قائمة بغيرها اقول لا يخفى على المتامل ان هذا
لازم في الشق الاول وكذا اللازم في الشق الاول لازم في هذا
الشق وذلك لان الكل يغاير الجزء فلو كانت صفة الكل قائمة
بالجزء لزم قيام عرض الواحد بمحلين ش ان جعل ما ذكره
صورة نقض اقول فيه بحث لان هنا احتمال اخر
كان في الجواب اشكال على تقديره وهو ان يكون كلام صاحب
منعا وسندا وح كان الجواب ليس اثباتا للمقدمة الخ وهو
ولا ابطالا للسند لان المنع لا يمكن الابطال
امتناع قيام العرض بالجوهر اقول فيه ان الاولى في تقرير
المعارضة اي النقض انه هذا من داب المحقق في شرح الاشارات
انه سمى النقض معارضة من جهة اللغة انها ايضا
الا انه من قيامها بالعرض قيام العرض بالعرض وذلك لان
امتناع قيام العرض بالعرض مما ذهب اليه المتكلمون وان نفاه
الحكماء واما امتناع قيام العرض بالجوهر فليس مما ينكره احد
رفيق الاستاذ هو الفرض فيه اشارة الى ان حمل هو هو مطلق
الاتحاد لكن التعارف خصصه بما يكون الاتحاد في خصوص الوجود

او الفرع على اختلاف التفسير له وفرع عليه سائر الامثلة
ش هي كون واحد منهما محمولا على ذلك الموضوع اقول فيه
نظر لان هذا الوجه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا الى الاتحاد
في المحمول لان المحمولية بالقياس الحسي واحد وصف الكل
واحد منهما محمولا عليهما فههنا موضوعان مشتركان في محمول
واحد فكانا واحدا بالمحمول اللهم الا ان يقال تسميتها
بالواحد بالموضوع من جهة اشتراكهما في المحمولية بالقياس
الى موضوع واحد وقع عليه الواحد بالمحمول فتدبر
لان اطلاق الوحدة على ما تحتها بالتواطؤ اقول لا يخفى ان
التواطؤ لا يدل على المساواة في الجهة سيما اذا كان المراد منه
مطلق الاشتراك المعنوي حتى تم قوله والا لوجب ان لا اشتراكا
في مفهوم اللاقسمة فتدبر ش فالوحدة على هذا عدم
انقسام في معنى خص الوحدة لعدم الانقسام الى الامور المتشابهة
خرج عدم الانقسام الى الامور الغير المتشابهة فيلزم ان يكون
المنقسم الى الامور المختلفة واحدا دون المنقسم الى الامور
المتشابهة ولا يخفى ما فيه اذ العكس اولى
مفهوم الشيء اقول على هذا كان الكلام صحيحا من غير حاجة
الى ارتكاب سقوط لفظ و وضع من القلم وذلك لان حقيقة
النقطة اذا كان مفهوم شيء لا جزء له ومن الظاهر مغايرة
لمجرد عدم الانقسام فان قلت الشيء معتبر في مفهوم الوحدة
ايضا ولهذا فسر الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم قلت ذكر
الشيء في مفهوم الوحدة لاجل التعرض بالموضوع والمعروض

كما في الفردية كون العدد بحيث لا ينقسم الى متساويين فلا ان العدد
غير معتبر في مفهوم الفردية مثلا والحل انها عدم الانقسام
الى متساويين وكذا المراد في تفسير الوحدة بمحض عدم الانقسام
هذا بخلاف ما ذكر الشيء في مفهوم النقطة على ما افاد العلامة فانه
وقع في الغير على نحو ما وقع من الاجناس في التعريفات فيكون جزءا منه
ثم لا يخفى ان مفهوم الانقسام اعم من مفهوم التجزي اذ القسمة قد تكون
الى الجزئيات فعدم الانقسام اعم من مفهوم التجزي فقول الشارح لان
قد يناسب الاجزاء ليس في الحقيقة مفهوم آخر وراء كونه بحيث لا ينقسم
محل نظر فتامل ما هو مع امر آخر فهو النقطة اقول
فيه ان النقطة لما كان ذات وضع على ما صرح به فيكون موجودة
في الخارج فكيف يتصور في حقيقته عدم الانقسام الذي هو عدمي
لا مصدق بوجوده في الخارج وظاهر كذا كونه ذات وضع
لكون ذاتيا لها لكونه ثابتا لها باعتبار الحق عنها يكون كذلك
لا يكون ذاتيا الا نسبة وهي خارجة عن الطرفين وما ذكرنا بيان
وتوضيح لما ذكره ش في الحاشية الخ وهو غير صحيح لان
المنقسم الى الواحد بالتمام ومقابله ما له الاجزاء اقول
اراد صاحب الحواشي بالاجزاء جميع الاجزاء على ما هو الظاهر في لفظ الجمع
المعرف باللام وح يرجع الى توجيه الش وان ش حمل الاجزاء على
كل واحد ولعل لفظ ماله او ما فيه سقط من قلم الناسخ
ش حاصله ان قدرا معينا من الاقدار كمثقال مثلا
حمل المقدار المعين على الجسم التعليمي العارض لها او الوزن القائم
بها وجعل الدرهم اسما لهذا العرض القائم بالفضة لا نفس الفضة

من الفضة م

المقدرة

المقدرة اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان معنى قولهم المقدار
المعين من الفضة علم ليس المقدار بخلاف العرف بل المراد من قولهم
المقدار المعين من الماء والمقدار المعين من العسل الماء والعسل الذي
له المقدار لا نفس المقدار بل اذا اريد ذلك يقال المقدار الكائن
للفضة يدل على ان المراد الفضة مع المقدار ههنا واما
ثانيا فلان الظاهر ان الدينار والدرهم والفلس اسم للفضة
التي لها المقدار المعين والذهب او النحاس وليس هذه الاسامي
بعرض المعين وهو ظاهر واما ثالثا فلان جواب الشرح في غاية
الضعف وكلامه مبني على توهم من واحد وان
صدور مثله من مثله بعيد بل الظاهر ان الش اراد بالمقدار
المعين من الفضة الفضة المتقدرة بهذه المقدار واراد بالحيثي
المعين الشخصي كما في نظائره وح لا فساد ش والا لكان
الاتصال المعنوي الاول اي الناشية للاجزاء المتشابهة الخ لا يخفى انه
لا يوجد حينئذ في المتصل بهذا المعنى اذ لا مفصل فيه فالمراد بقوله
ان يكون هناك حد ان يكون مفروضا لا موجودا ش
يكونان متمايزين والا لكان الاتصال بالمعنى الثاني وما ذكره كلي
من المقدارين يلتقيان عند حد ولا يخفى ما فيه اذ هذا القيد
في هذا المعنى في المشهور ولا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد ان يصير
هذا المعنى غير ما قاله الا الظاهر عند عدم اعتبار هذا القيد ان يكون
بينهما عموم من وجه اذ يمكن ان يكون مقداران يلتقيان عند حد
ولا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر بشرط بقائهما على هيئة الالتقاء
ولو امكن تحقق الثالث بدون الثاني كما في خشبتين ملتقيان

مبنيا على ان قوله لا نفس الفضة فقط م

كما في المقدارين لا تماس ولا يلزمهما
بينهما لكن يلتقيان عند حد الجسم
الا ان يراد ... من حركة احدهما حركة
الاخر م م

عند جعل الكلي كل منهما قايم براس في تر مثلا وفيه نظر لانه بقاء
هوية كل منهما اقول هذا متوجه على تفسير العلامة لكن
لاحد ان يقول قيام عرض واحد بمحلين انما يلزم لو لم يتحد او لم يصير احدهما
عين الاخر اما اذا فرض ان احدهما صار عين الاخر وصار هوية
احدهما عين هوية الاخر وكذا وجود احدهما صار عين وجود الاخر
فلا يلزم والحاصل ان من قال ان زيدا يصير عين عمرو بحيث كان
هناك شخص واحد يصدق عليه انه زيد ويصدق عليه انه عمرو
صار جميع ما لزيد من الهوية والوجود وساير اللواحق والذاتيات
عين ما لعمرو فكيف يلزم قيام عرض واحد بمحلين بل لا يمكن دفع هذا
الا بدعوى البداهة فان الحكم واجلى من هذه المقدمات فتامل
والا لارتفع تحقق اي شيء كان جعل العدد على تقدير كونه
عدم الشيء غير الوحدة على انه عدم اي شيء كان على انه في قوة السلب
الكلي ولهذا قال والا لارتفع اي شيء كان ولو جعل عدما لاي
شيء كان على انه في قوة السلب الجزئي كان متحققا بارتفاع اي شيء
كان فيكون متحققا لكل شيء كان حتى لما كان موصوفا بالوحدة المقابلة
له وههنا احتمال اخر وهو انه كان عدما لما كان مساويا للوحدة
مساوقا اياه كالوجود ولم يتعرض لما قلنا ومبنا بطلانه ولما هذا
فيمكن ان يوجه بحمل العقل المنافي والتباعد بينه وبين الوحدة
اشد من التنافي بينه وبين غير الشيء كالوجود فتامل
اللازم بالذكر كونه مغايرا لها لانه اذا امكن اثبات الزيادة
بنفي الجزئية الزيادة والنفسية معا وذلك بان نقول لو كان العدد
عين الانسان مثلا او جزءه لم يحمل الانسان على فرد واحد

ولو كان عدما لما انتفاء اي شيء كان
ومتحققا لجميع الاشياء

تحقيق

ضرورة تقوم هذا الاتحاد بكون الشيء واحدا اقول فيه بحث اما اولا
فلان الظاهر ان يكون الشيء واحدا هو الاتصاف بالوحدة كما وجهه به فحينئذ
يتوجه ان الحمل [illegible] على عدد اعلى هذا الاتصاف بكونه لا متصفا
بالوحدة متقوما وجزءا للاتصاف بالكثرة لكل منظر الى ان الوحدة
نفسها متقومة للكثرة وليس الاتصاف بالكثرة مؤلفا من الاتصافات
بالوحدات كيف والمتصف بالكثرة ليس متصفا بالوحدة المقابلة لها
المنافية منها واما ثانيا فلان الخلاف في ان الكثرة هل هي من الامور
العينية او من الاعتبارات العقلية وان الكثرة متالفة من الوحدات
ام لا وليس النزاع في ان الاتصاف بها وجودي ام عدمي اذ لا شك في كون
الاتصاف امرا وجوديا بمعنى المحمول اذ السلب ليس جزء للمفهوم وفي انه
غير وجودي بمعنى الموجود في الخارج عند من نفى وجود النسب والاضافات
بل ليس خلافا واستبعادا بل الخلاف في ان الاضافة من الموجود
في الخارج ام لا وما الباحث علي حمل عبارة المصنف على خلاف
مع ان المدعي ما هو الظاهر فالصواب حمل الكلام على ان العدد هو المتقوم
بالوحدات التي هي عرض وكان [illegible] الزوجية فنظر لان الوجود
الماخوذ في تعريفه اقول فيه نظر لان المراد بالوجودي ما لا يكون
السلب داخلا فيه او ما يكون من شانه الوجود في الخارج فاذا حمل
الكلام على المعنى الثاني فكون الشيء غير موجود بالفعل لا يقدح فيه
بل يكفي فيه ان من شانه ذلك واذا ثبت كون الوحدة عرضا ثبت ان
من شانها الوجود في الخارج لان المقسم في الجوهر والعرض هو الممكن الموجود
في الخارج وهو ثم بل هو عرض لها اقول الكثرة لها معنيان
احدهما الحقيقي وهو هيئة العدد وحقيقته بل ليس معناه الا ذلك

عدد ١٣ ضرورة

ونا بينها الاضافى وهو مرضى له والحل المانع خلط الحد المضيق
بالاخص على ان مفهوم الوحدة جزء مشترك فلا بد من الامتياز بالجزء
المختص وان لم يكونا جنسا وفصلا بنا على عدم صحة الحمل فهذا
معنى قول المعلم الاول ارسطو قال بعض المحققين من اجلة المتاخرين
هذا الحكم مع اشتمال العدد على الجزء الصورى مختلة استرة فيه وما ح
نفي الجزء الصورى عنها فلان اذ العدد محض الوحدات بلا انضمام امر
فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد انتهى ولا يخفى
ان هذا الكلام في غاية الحسن والرزانة اقول على تقدير اشتمال العدد
على الجزء الصورى يمكن ان يقال انا نعلم انه يحصل الاربعة بمجرد تحقق
الوحدات تلك العدد ولا يحتاج فيه الى امر زائد يسمى بالجزء الصورى
للاثنين في صورة تركبه من الاثنين والاثنين او الجزء الصورى
للثلثة على تقدير تركبه منه ومن الواحد فلو كان الاربعة
مؤلفه ح من العدد الذى هو دونه لزم استغناء الكل عن جزءه ولا يخفى
انه على هذا التقدير تم الدليل ولا يرد ما اورد عليه العلامة
من النظر على ما فصله آنفا وحققه وذلك لانه لم نسلم انه اذا
تكون بعضه من كل من المثالين مشتملا على بعض آخر على سبيل
التبادل لكان مستحيلا وذكر انه على تقدير الجزء الصورى كان
ما نحن فيه من هذا القبيل المستحيل لانه في صورة تركب الاربعة
تارة من اثنين اثنين تارة ومن ثلثة وواحد على اخرى فنقول
الثلثة ليس مشتملا على الجزء الصورى للاثنين
اذ الاعمى قابل للبصر بحسب الشخص في ذلك الوقت اقول هنا بحث
وذلك لان المعتبر في تقابل العدم والملكة ان يكون في مفهوم

العدمى كون المحل قابلا للوجودى ولا يكفي نسبة العدمى الى المحل
الذى هو في الواقع قابل الوجودى من غير ان يعتبر في مفهوم لفظ العدمى
كون المحل قابلا ولهذا صرحوا بان التقابل بين العدمى والوجود
والعدم تقابل السلب والايجاب ونا العدم والملكة مع ان
جميع المفهومات قابلة للوجود مطلقا وذلك لانه لا يفهم من لفظ
العدم قابلية المحل قال في الشفا العمى هو عدم
البصر بالفعل مع كون المحل قابلا للوجود بشخصه في وقت اتصافه
بالعدمى كالكوسجية بالقياس الى اللحيه بمعنى الكوسج من كان
قابلا للحيه في وقت اطلاق الكوسج عليه ولهذا لا يقال الكوسج بشخصه
للمراة ولا للامرد بخلاف الاول لظهور ان المعتبر القابلية بشخصه ومن
الثاني القابلية بحسب الوقت ومما فيه ظهر ان تقابل العمى والقياس
الى البصر ليس تقابل العدم والملكة المشهوري اذ لا يعتبر في مفهوم العمى
القابلية بحسب الشخص بل المعتبر القابلية بحسب الشخص او النوع او
الجنس القريب ولهذا يطلق على الاكمه والعقرب وقد
يقال ان تقابل وجود الملزوم وعدم اللازم وقد يجاب عنه
بان المقسم هو التقابل بالذات وتقابل عدم اللازم مع وجود
الملزوم اما من جهة ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم وفي
قوته او من جهة ان وجود الملزوم في قوة وجود اللازم فالحقيقة
التقابل بين وجود الملزوم وعدمه او بين وجود اللازم وعدمه
والمراد من عدم الاجتماع في تعريف التقابل هو عدم الاجتماع
بالذات ويؤيده ما سيجئ ان المصنف حكم بان التقابل بين الواحد
والكثير خارج عن الاربعة المذكورة لان التقابل بينهما بالعرض

وجوده بالقوة وعلى هذا فلا تبقى
في تقابل العدم والملكة الشرع
ان يفهم من لفظ العدم ح

الاجتماع ح

والقسم منها ما هو بالذات ويمكن الجواب عنه بان المراد بما
ما ليس عدما لما اعتبر عدما له مقابلا اياه وح كان عدم
في هذا الاعتبار وجوديا لانه ليس عدما للوجود المذكور وبهذا
اندفع ما يتوهم ان التقابل بين العمى والبصر وعدم العمى
اذ عدم العدم ليس نفس الثبوت وذلك بان يتوهم انه داخل
في السلب والايجاب اذ الاصل ان المشهور ان المراد
اقول لا يخفى على المتدبر ان هذا يرجع الى ما مر في تعريف مطلق
التقابل والمشهور ان التقابل لا فرق بينه وبين الحقيقي الا
باشتراط غاية الخلاف فيه دون الحقيقي وقد مر اليه الاشارة
في كلامهم من ان التضاد بحسب اصطلاح المتكلمين عبارة عما ذكره
حيث جعلوا النسبة بين الامرين منحصرة في التقابل والتماثل والتضاد
والتخالف ولعله اراد بالمشهور المشهور بين علماء الكلام
وفيه تعسف فيما قرر بالمروحة عن ارتكاب امثال هذه
المتقابلان المتضايفان والعدم والملكة فقد يخلو المحل عنهما
اراد انه قد يخلو المحل عنهما والا فيمكن اعتبار التضايف بين الذي
لا يخلو المحل عنهما كالمناسبة في الجملة اذ لا يخلو شيء من الموجودين
عنها اذ ليس موجود الا ويوجد بينهما المناسبة لانهما ان كانا
ممكنين فالمناسبة في الامكان او المعلولية للواجب وان كان
واجبا فالمناسبة من جهة علية احدهما ومعلولية الاخر وكذا
يمكن ان يعتبر في الوجود المطلق والعدم اعتبار قابلية المحل بناء
على ان جميع المفهومات قابلة للوجود المطلق فيعتبر في مفهوم
لفظ العدم مكان القابلية فصار يقابل العدم والملكة

قوله

فكقولك بصير واعمى للجنين اقول لا يخفى بعد ما حققنا
ما فيه اذ ليس يعتبر في مفهوم لفظي العمى القابلية بحسب
الشخص والا لم يصح اطلاقه على الاكمه والعقرب المعتبر في العدم
والملكة ذلك ولا يخفى انه انسب الى كذلك بل الصواب التمثيل
باللحية والكوسجية بالنسبة الى الجنين قدس سره
هو بالاستنارة بحسب جنسه اقول لا يخفى ان مفهوم
المظلم لا يصدق على ما كان من شانه بحسب الغريب الاستنارة
حتى يصدق على الهواء الصرف بل المعتبر في مفهومه ان يكون
من شانه بحسب شخصه الاستنارة ولا يصدق على الهواء
فالمحل خال عنه وعن مقابله الذي هو المضيء كقولك
لزيد المعدوم هو بصير واعمى وذلك لان المعدوم لا يتصف
باستعداد البصر لا بشخصه ولا بنوعه وجنسه اقول
فيه بحث لان المصحح للخلو مقابل عدم المحل فيما له
فالخلو الذي كان من جهة عدم وكان المحل بحيث لو وجد
كان متصفا باحدهما ليس هو الخلو المراد ههنا
واخص منه بحسب العارض جعل التقابل الاعم بحسب الذات
واخص باعتبار عارض المقابلة فان اراد بالذات
ما صدق عليه فلا اعمية له وان اراد المفهوم الكلي
الذي يعرضه المقابلة ففيه انه لا مفهوم محصلا
يعرضه المقابلة اللهم الا ان يريد مفهوم شيء ما له
وظ ان ليس الكلام في اعمية مفهوم الشيء ما له

علی انهما یکون ۲۲

علی ان یکون منفیا الحال لا یعتبر هو مفهوم المقابل المعتبر مفهوم
المقابل [illegible] مفهوم جزئی الصلوات [illegible] حقیقة فقد من [illegible] الشیء
من ان الاعم هو مفهوم المقابل [illegible] المقسم والاخص ایضا
هو مفهوم للمقابل لکن یختلف باعتبار العموم والخصوصیة
من جهة نفس مفهوم المقابل من حیث هو بان یکون من جهة
القضیة الطبیعیة التی موضوعها طبیعة المقابل والسالبة
الجزئیة من جانب المصادیق فالحاصل ان بعض المفهومات
قد یکون فردا جزئیا لقسیم مفهوم الکلی بالقیاس الی الجنس
والسالبة الجزئیة التی موضوعها المصادیق لیست [illegible]
لان الحکم وان کان علی ما صدق علیه الموضوع لکن علی ان
ما صدق علیه [illegible] الموضوع نفس مفهوم المحمول لا من
واما الاعمیة من جهة المقابل باعتبار الصدق الذی ما [illegible]
الکلیة التی یتعارف عن جانب الاخص والسالبة الجزئیة من جانب
الاعم هکذا ینبغی ان یفهم هذه المواضع فتأمل   ش هو منع
الکبری وذلک لان الاجتماع المعتبر فی الکلیة والجزئیة هو الاجتماع
فی الوجود والمنافی للنفی بل هو الاجتماع فی المحل الواحد ومن
البین ان الاول لا یستلزم الثانی   المنع وکذا القول
فی الواحد هذا یدل علی ان المراد بالوحدة والکثرة عند [illegible]
فلان الوحدة مقومة للکثرة معناهما المصدری [illegible] الواحد
والکثیر [illegible] کیف یصح ان یکون تعلیلا لقول
المص الواحد [illegible] الکثیر [illegible] ثبت نفی التنافی بل

والاخص ایضا

بین الوحدة والکثرة اولا حتی یقاس علیهما الواحد والکثیر لانا نقول
ما ذکره فی الوحدة والکثرة یجری بنفسه فی الواحد والکثیر فالتعرض لحال
الوحدة والکثرة مستدرکا فی المقام   ش لانا اعتبار صدقه
علی افراده غیر اعتبار اضافته الی الاول هذا مسلم لکن من اعتبار
الصدق علی الافراد یلزم اعتبار الاضافة علی ما لا یخفی علی المتامل
ش فان زیدا اذا کان متصفا بعدم عمرو المشتمل علی مفهوم العدم
اقول فیه نظر لانا لا نفهم من العدم الا معنی لا یجامع الوجود
اصلا ولهذا لو قال احد زید معدوم ثم یقول لکنه موجود [illegible]
عمرو لنسبه العقلاء الی التناقض وما ذکره لا نفهم من العدم
معنی لا یجامع الوجود اصلا والکلام فی اطلاق العدم وتقییده
بعد تحصیل اصل معناه وعدم [illegible] فوجود وما ذکره ش من معنی العدم
المطلق المنافی لوجود ما فی جملته لیس هو معنی العدم ولو سلم
فانما هو معنی مطلق العدم وقد فرقوا بین العدم المطلق ومطلق
العدم فتدبر   لصدقهما علی کل موجود بغایر العدم
تقابل ان یقول قد لا یکون بین المتقابلین واسطة مع کونهما
وجودیین واضح قد یکون احد العدمین مضافا الی الاخر کالعمی
وعدم العمی [illegible] لا یتحقق الواسطة حتی یجمع العدمان هنا
ش ان مثل هذا لا یکون موجودا فی الخارج اقول فیه نظر لان
مثل هذا انتحل علیه بمثل ما ذکره فی الوجود وذلک لان
ما یمتنع عدمه لو کان معدوما اجتمع النقیضان اذ یلزم
ان یمتنع العدم وان لا یمتنع ویمکن ان یوجه مراده انه یکون معدوما
اعم من ان یکون ذاته معدوما مع الاتصاف بالامتناع العدم

بعینه لم

المتکلمین ۲۲

[illegible]

اوهو من حيث انه ممتنع العدم والوجود معدوم بمعنى انه لا يكون
لذلك المفهوم مصداق اصلا لا يصدق ذلك المفهوم على شيء لا في الخارج فقط
ولا في الذهن ايضا بل هذا من قبيل الفرضيات الصرفة كزوجية
الخمسة ثم لكن اللائق في كلامه تعليل آخر وانما يكون ذلك
التعليل الى اشتغاله باستفسار جزء غير ملايم لانه راجع الى ان الواجب
تعالى ليس له جزء لان كون الشيء ذا جزء مستلزم للامكان فيتوجه
ما مر آنفا وهو ان هذا متحقق في الممتنع الذاتي ولا يستلزم الامكان
بل اللائق ان يقال ان الواجب ان يوجد مستلزم لممتنع ان لا يوجد وههنا
لما فرض المجموع مركبا من الممكنات ولا شك ان عدم امتناع الجزء
مستلزم لعدم امتناع الكل فلا يكون المجموع واجبا اقول
ما ذكره في التعليل حق وصواب لكن ما اورده عليه منتقض لان
العلامة لا يثبت الامكان بتحقق الاجزاء حتى يرد انه حاصل في
الممتنع بل فصل في الدليل فاثبت نفي كونه ممتنعا بانه موجود ونفي كونه
واجبا بتحقق الاجزاء وكذا ان الموجود الذي له جزء ليس واجبا وهذا
كاف له ولو ادعى انه يمكن بالنقض ايضا لان الموجود الذي له جزء لا يكون
الا ممكنا اذ هذا هو ما حققه الشارح انفا بعينه ويتوجه على قوله
الشارح وانما خصصنا الافتقار بالوجود انه على تقدير عدم التخصيص
لا يرد النقض لان الافتقار الذي جعل مستلزما للامكان هو الافتقار
الى الجزء مطلقا نعم لا بد من التخصيص بالوجود لما مر من ان الافتقار
الى الجزء يتحقق في الممتنع لكن مع قطع النظر عن التوجيه الثاني واعلم
ان الكلامين اللذين ذكرهما الشارح ليس بصواب على ما قيل والزام كون
الماهية المركبة من الضدين بل النقيضين ممكنا ذاتيا على ما قيل

والتزام بد

ليس بصحيح فلا بد من ان يتأمل ويجيب عنه فنقول وبالله التوفيق
الممتنع بالذات هو اجتماع النقيضين لا مجموع النقيضين اذ
يمكن تحققهما على سبيل التعاقب والحكم على مجموعهما من حيث هو
مجموع ولهذا استمر في الالسنة ان اجتماع النقيضين مح
فان قلت ننقل الكلام اليه فان اجتماع النقيضين نسبة قائمة
بمجموع النقيضين مفتقرة اليهما والافتقار ملزوم للامكان
الذاتي قلت النسبة انما يفتقر الى الطرفين من حيث الوجود
لا من حيث العدم ايضا ولهذا قد تتحقق النسبة بين الامرين
بدون انتفاء احدهما كالمحبة والعداوة بين الشخصين لا يقال
الاجتماع بخصوصه نسبة مفتقرة الى الطرفين من حيث العدم اذ
لا يمكن عدمه مع تحقق الطرفين على سبيل التعاقب نعم لا يمكن تحققهما
على سبيل الاجتماع وذلك لا يقتضي افتقار عدمه الى عدم
احد الطرفين بل ذلك لان احد النقيضين لا يمكن ان يكون
الشيء مع الاخر فان قلت كيف يمكن ان يكون الشيء ضروري
العدم وممكن الوجود وقد تقرر في الطبقات ان ضرورة العدم
هو بعينه امتناع الوجود قلت هذا ايضا ممتنع الوجود
اذ لا معنى لامتناع الوجود الا ضرورة العدم وكون الذات
مقتضية للعدم اقتضاء تاما واما انه ممكن الوجود من جهة
افتقاره في الوجود الى الطرفين فهذا الافتقار انما هو في وجود
الفرضي ومعناه انه لو كان موجودا لكان مفتقرا الى الغير
وكان ممكنا ذاتيا ولا يلزم امكانه في نفس الامر وذلك مثل

نعلم انه لا يمكن الا العدم احد الطرفين فلا يكون
ذاته مقتضية للعدم وانا نقول يمكن عدمه
مع تحقق الطرفين ثم

ان يتوقف تركيب الباري تعم على تقدير وجوده كان واجبا بالذات
مع انه ممتنع بالذات في الواقع فان قلت هل يمكن ان يتوقف مثل
هذا في المركب من الضدين قلت لا لان احتياج الكل الى الاجزاء
من حيث الوجود والعدم ضروري ويمكن تقويته بان ذلك
في المركبات الممكنة وذلك من الممتنعات فالافتقار في مثل هذا
للمركب الى الاجزاء الوجود الفرضي والافتقار من جهة العدم انما
هو من حيث الوجود فاذا كان هذا بحسب الفرض فكذا الاول
فلا يلزم عدم شائبة الامتناع الذاتي بحسب الواقع فاحفظ ذلك
اقول هذا انما يتم اذا كان المانع امرا وجوديا
فيه ان المانع ما يكون موقوفا عليه من حيث العدم فاذا كان
المانع امرا عدميا حتى يكون للمعلول موقوفا على وجوده لم يكن هذا
ما يقابل شرطا متعارفا لانه مما يتوقف المعلول على وجوده ولا يكون
جزء العلة ولانه المعلول ولا لاجله والتاسعة باعتبار
هذا مبني على ان ما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير التقدم
وسيجيء تحقيقه في بحث التقدم الذاتي مع ما يرد عليه ثم انك
قد عرفت ان الاستلزام هنا متعاكس فيجوز ارتفاع ما بالغير
مع تحقق ما بالذات مقتوع عن هذه الصورة وقد اشار اليه منقود
من حيث قال نظرا في نفس التعليل ولا يلزم التطبيق على ذلك
وجب ان الشي موجود الا يخفى ما في هذه العبارة الحال ما دام واجبا
لان مفادها ان الشي واجب ما دام واجبا وهذا مع انه هذيان
يستفاد منه ان ثبات الوجود هو ثبات وجوبه والكلام في ان

في ان الوجوب بسببه ولعل المراد انه دوام الوجود بسبب الوجوب
بان يكون المراد من الثبات الدوام ويمكن ان يكون المراد من
الثبات الوثاقة لو لم يناقش فان الوثاقة نفس الوجوب الدوام
شي وذلك لا يستلزم كونه مستلزما للوجود وثباته
اقول هنا بحث اما اولا فلان ثبات وجود الوجوب
من جهة انه مقتضى لثبات الوجود انما يتوقف على كون الوجوب
لا مدخل فيه من جهة العلية في الجملة وقد منعه الامام على كونه
فاعلا مؤثرا وقد منعه ثالثا ولا يترتب على تقدير كونه فاعلا ولا يتوقف
مستقلا حتى يلزم دعوى الاستلزام فهذا منع مقدمة لم يدعها
المستدل ولا يتوقف مطلوبه عليها انتهى واما ثانيا فلان
هذا منع لمقدمة ضرورية لان استلزام الوجوب للوجود ولدوامه
وثباته ضروري وكيف يمكن القول بتخلف الوجود من الوجوب
حتى يتحقق الوجوب في زمان ولا يتحقق الوجود فيه
وهذا انما يتم لو بين ان ثبات الوجود امر وجودي اقول
فيه نظر لان الكلام على فرض كون الوجوب فاعلا للوجود وثباته
والحق ان معنى الوجوب لابد ان يكون موجودا بالضرورة
وكون الوجود وثباته امرا اعتباريا لا ينافيه بل المراد علية
الوجوب للوجود وثباته انه اوجد الوجود او ثباته بل انه اوجد
الماهية او افادها الوجود في الزمان فلا يحتاج على تقديره ان يعيد
للوجوب بذلك المعنى لابد ان يكون موجودا ثم قلنا
هو عين الوجود الخاص ومتقدم على الوجود المطلق وقد مر في الحاشية
الاخرى المراد هنا التقدم على الوجود المطلق وذلك حق اقول

فيه نظر لانهم قالوا الشيء ما لم يجب لم يوجد يعني ان الوجوب
مقدم على الوجود الذي كان الشيء موجودا به وظاهر انه من جهة غير
الواجب انما هو بالوجود الخاص لا المطلق لان غرضهم من اثبات
علية الوجوب ان يكون الواجب موجودا بنفسه لا بامر زائد
على ذاته حتى يكون في اعلى مراتب الموجودية فالمقصود هنا ان
قدم وجوبها متقدم على كونه موجودا بذاته فلا يندفع الايراد
بما ذكره في الجواب من التوصيفين بل الحق في الجواب ان يكون تلك
المفهومات عين الواجب بمعنى انها عينه من حيث المفهوم
اذ كيف يقول عاقل ان المفهومات المتغايرة من حيث
المفهوم بل المتباينة في الصدق عين ذات واحدة بل مرادهم
من ذلك على ما صرح به المحققون ان ذاته تعالى شانه نايب
مناب تلك الصفات ويرجع كلامهم الى نفي الصفات واثبات لوازمها
ومعنى كلامهم ان الوجوب متقدم على الوجود تقدم احد الاعتبارين
على الاخر لان ذاته من حيث انه مبدأ الاثار وجود ومن جهة
مبدأ وثانيه الوجود وجوب كما ان من جهة انه مبدأ الترجيح ارادة
ومن جهة انه متساوي الطرفين عنده قدرة وقس على هذا وكذا
ان هذه مفهومات اعتبارية زائدة على ذاته وليست نفسها والتقدم
والتاخر انما هو بين تلك الاعتبارات لا بين الذات ونفسه فتامل

ش انما راد الوجود الخاص عنادا انه عنه الخ قد علمت
عليه وعلمت ما فيه من التحقيق ش وجوابه ما عرفت
اقول قد عرفت ما على الجواب وما هو الحق عنه فتذكر وتدبر
الجواب بعد

قوله

ش
واذ فرغنا ذكرنا وطبق الدليل عليه اتضحت الملازمة اقول
فيه بحث لان قوله لو كان ثبوتيا لكان زائدا الخ لا يستلزم انه اتفاقية
والاتفاقية لا يصير لزومية باخذ المقدم في التالي وجعل الكل
مركبا منه ومن تالي الاتفاقية لان عدم استلزام المقدم للجزء
الذي هو تالي الاتفاقية مستلزم لعدم استلزامه للمجموع
المركب منه ومن نفسه ضرورة ان استلزام الشيء للكل لا ينفك
عنه عن استلزامه للجزء وقد عرفت انه غير مستلزم للجزء الذي
هو تالي الاتفاقية ونقول ايضا التالي مركب من نقيض المقدم
ومن شيء لا يكون لازما له والمقدم لا بد وان يكون له علاقة
لكل واحد من جزئي التالي وظاهر انه لا علاقة بينه وبين ما لا يكون
لازما على انا نقول احد جزئي التالي غير لازم والاخر نفسه
وشيء منهما لا يكون لازما فكذا المجموع ففيه ما فيه سوى لا يستلزم
ذلك كون وجوب الوجود ثبوتيا وان كان مستوفيا في الماهية
اقول فيه نظر لان على تقدير التساوي في الماهية لا يجوز
الاختلاف في كونها حقيقية او اعتبارية اما اولا فلان الاعتباري
بمعنى الممتنع اي الذي في شانه الوجود لذاته فلا يجوز الاختلاف
في هذا من جهة واحدة واما ثانيا فلان كل صفة من شانها
الوجود العيني لا يمكن اتصافها الا بوجودها في موصوفها
وجودا عينيا وبهذا اشتراكون لوازم الماهية اعتبارية صرح بذلك
جمع من المحققين وقالوا الوجود بدا ذلك جزءا نحو كون الجسم
ابيض ببياض معدوم ومتحرك بحركة معدومة وذلك سفسطة ظاهر البطلان
واما ثانيا لتقدير انه ثابت اقول في تقريره مصادرة على المطلوب

قوله

نه لك لانه اثبت كونه زايدا بقياس استغنائي شئ منه نقيض
التالي والتالي هو مجموع كونه شيئا زايدا وكان استغنائه كونه
شيئا زايدا استفهم لكونه زايدا وهو عين الدعوى ولعل ما ذكره
ش بقوله هذا التعليل ليس بصحيح بل امر اشارة الى ما ذكرنا
وقوله في الحاشية الاخرى قد علمت في الحاشية السابقة ما يندفع
به هذا ويتم قول الش اشارة الى ما مر منه في توجيه اللزومية
من ضم الوجود الى الزيادة وقد علمت ما عليه   ش وفيه
بحث لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يتقرر اولا لم يوجد
له صفة وجودية اقول   ان اثبات [ثبوت] الوجود للماهية ليس
متاخرا بالذات عن وجود الماهية والا لزم تاخر الشيء عن نفسه و
وقال به الامام الرازي فالمراد ما عدا صفة الوجود ولا يخفى
ان بديهة العقل حاكمة بعدم الفرق بين الوجود وغيره فالصواب
ما حققه بعض من اجلة المتاخرين من ان ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت
المثبت له بمعنى انه لا ينفك عن ثبوت المثبت له سواء كان متاخرا عن ثبوت
المثبت له كثبوت البياض للجسم وعينه كثبوت الوجود للماهية او متقدما
على ثبوت المثبت له كالصفات السابقة على الوجود كالوجوب والامكان
وغيرهما   ش اي موجودا خارجيا هذا لاجل جعلها لزومية
على الحاصر وقد عرفت ما عليه   ش والمرضي انه ان اعتبر في نفسه
فعدمه ممكن قال بعض المحققين من المتاخرين هنا نكته وهي ان امكان
الملزوم بدون امكان اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما والحل ان
امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم
بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته فلا يتوجهن

يستلزم امكان وجود
الملزوم بدون اللازم
١٢

ان هذا القول بالامكان بالغير فان ذلك ان يحصل الغير
بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين او الحق فيه امكانه بالقياس
الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشان ما بينهما اشتهر كلامه
واقول في حله بوجه آخر امتناع الانفكاك للمعترض في اللازم
اعم من ان يكون ذات الملزوم مقتضية له او غيرها واعم من ان
يكون ذلك امتناعا ذاتيا وامتناعا وقوعيا واذا كان كذلك
فامكان الملزوم لذاته وامتناع لازمه لذاته لا يقتضي امكان
تحقق الملزوم بدون اللازم الا بالنظر الى ذات الملزوم امكانا
ذاتيا ولا ينافي ذلك عدم امكان تحققه بدونه بالنظر الى ذات
موجب الواقع ولعل اللزوم هاهنا يقتضي ذات اللازم او امرا
منفصلا وكان لزومها وقوعيا لا ذاتيا ولا يخفى ان الوجوه الثلاثة
للحل وان كانت متقاربة لكنها متغايرة فتامل   ش كيف
تقوم صفة الشيء الذي هي الامكان الاستعدادي صفة للماهية
الحادث مع قيامه بمادة الحادث لانا نقول الاستعداد صفة
المادة لا الحادث واتصاف الحادث به اتصاف بالعرض وكان وصفا
بحال المتعلق   ش ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة
خصوصية المنتسبين داخلة في المجموع اقول لا يخفى ما في الجواب
من السخافة فان اختلاف الملاحظة لا يصير سببا لجواز كون
الشيء داخلا في ما تاخر عنه بالذات خارجا متاخرا عنه بالذات
بل نقول خصوصية النسبة بخصوصية الطرفين فاذا اعتبرنا جميع
النسب المخصوصة من حيث انها مخصوصة ملحوظة بين طرفيها المخصوص صير
كانت هذه النسبة من حيث تعلقها بالمنتسبين المخصوصين داخلة

في ذلك المجموع المعتبر على هذا النحو فكيف يكون متناهيا عنه بهذا
الاعتبار خارجة انتهى وسيجيء في بحث تناهي اجزاء الجسم في الفن
الثاني ما يضمحل به هذا الاشكال ولا باس ان نذكر ههنا ايضا
وتفصيله انه ربما يشكل بمقدورات في كل ما كان غير متناه بمعنى لا يقف
كمقدورات الله تعالى فان كلما يمكن ان يكون مقدورا له تعالى اما ان
يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول يكون عدد ما معينا فاذا
وصل القدرة الى هذا العدد يلزم ان لا يكون ما بعده مقدورا
له تعالى بل يلزم انقطاع قدرته بعده هف وعلى الثاني يلزم امكان
غير المتناهي والجواب بان الجميع الذي كل واحد منها ممكن اعم من ان يكون
معا او بدلا كان غير متناه والجميع الذي كل واحد منها ممكن معا
متناه ولا محذور في شيء منهما اصلا ولا يخفى ان لنا ان نختار ان الجميع
الذي كل واحد منها ممكن معا والتزام تناهيه ونمنع الا القول
بانه اذا وصل القدرة اليه فلا يمكن وجود شيء اخر بعد
اصلا لم لا يجوز وجود شيء اخر بعده واقول فالجواب عنه
ان حكم الجميع الذي لا يمكن الزايد عليه اذا حللناه يرجع
الى قولنا الجميع الذي كان ممكنا ولا يمكن الزايد عليه ومع
من [illegible] هذا من عدم التناهي بمعنى لا يقف
وعدم جواز اللاتناهي بحسب الواقع وبالفعل فهو دقيق
المجموع الذي كان ممكنا يستلزم كونه متناهيا بالفعل اذ
عندنا غير المتناهي غير ممكن وقولنا الزايد عليه غير ممكن يستلزم
كون ذلك المجموع غير متناه بالفعل اذ عندنا ان كل متناه كان
ممكنا فحكم الجميع الذي كان ممكنا ولا يمكن الزايد عليه

ممكنا

ممكنا في قوة قولنا الجميع الذي كان متناهيا وغير متناه هل هو
متناه او غير متناه وكان هذا المفهوم مما لا مصداق له في نفس
الامر فنحكم كما يقال في المشهور لو فرضنا شيئا كان وجوده وعدمه
مستلزم لكم فنقول ذلك موجودا ومعدوم والجواب ان هذا المفهوم
مما لا مصداق له في الخارج ولا في الذهن بحسب الواقع وهكذا
ههنا نقول جميع النسب الخ يمكن الزايد عليها وكان جميعها ممكنا
كان متناهيا او غير متناه ولو لم يعتبر الجميع هكذا اي بحيث لا يمكن
الزايد عليه لم يلزم دخول هذه النسبة فيه ويمكن الجواب عنه
بوجه اخر وهو ان نحو هذه النسبة التي بين الجمع وجزئها [illegible] تحصل
وتتحقق بعد اعتبار الجميع واعتبار الجميع ان كان من حيث الجملة
بلا ملاحظة احادها الذوات فيها مفصلة فغير ممكن وان كان نوع
عرضي ملازم ان هذا وجود ذهني له فتامل فيه وهو موضع
نظر وبحث اقول هذا النظر على ما وجهه في الحاشية يمكن
الجواب عنه بانه غير ضاير للمعترض اذ كون وجوب الوجود نفس
الوجود كما يمكن في الوجوب المعنى المتاخر يمكن فيما في الوجوب
الذي هو العلة نعم دفعه بما حققنا من ان الوجوب لو كان
قائما بذاته كان وجوبا لنفسه وان كان قائما بغيره كان وجوبا
لغيره لا لنفسه والغير واجب فالوجوب سواء كان في العلة او المعلول
لو كان واجبا بوجوب قائم به لا لنفسه لا نفس صفة للغير وكان
الغير واجبا به فتذكر والامكان قبل وجوده اما
واجبا او ممتنعا اقول فيه مناقشة لا يخفى لان هذا لا هو في
التقديم فالاولى ان يقول سيجيء ان الامكان علة للاحتياج والشيء

صار ممكنا فاحتاج الى المؤثر فاوجد فوجد وهو هويته
لمعنى الاعيان لا المفهوم بالماهية حتى يكون ذلك بعد اتصافها
بالوجود كما قال ان هذا اشارة الى ما قال بعض المتاخرين
ان ثبوت الشيء للشيء انما يكون فرع الوجوده في نفسه لو كان من
قبيل ثبوت الاعراض والصور لمحالها وحاصله التخصيص بالحلول
دون مطلق الثبوت المتناول للثبوت الحملي لكنه خلاف
ما مر جوابه فان قيل الامكان على تقديره اقول
الاحمر انما لو كان تاخر الامكان من الوجود بحسب الوجود
الذهني لكن باعتبار بعض ما سبق او حاجة الى ما ذكره من
الاعيان في البيتي والحال الاعتبار من اشارة الى ما سبق في
بحث ان علة الحاجة هي الامكان دون الحدوث وذلك بان الامكان
والوجود ان اعتبر في انفسهما اى لوحظا من حيث المفهوم كان الوجود
متقدما على الامكان ضرورة تقدم الطرف على النسبة وكيفيتها
وان اعتبرا من حيث اتصاف المحل بهما فاتصاف الماهية بالامكان
متقدم على اتصافها بالوجود اذ ما لم يتصف الماهية بالامكان
لم تفتقر الى العلة وما لم تفتقر الى العلة لم توجد العلة وما لم توجد
العلة لم توجد اى لم تتصف بالوجوب وهذا توضيح ما ذكرها
ثم قال الاولى ان يقال ما ذكره من الحكم لا يمكن يكون وجوديا
لا يخفى على الناظر ان هذا هو ما ذكره الشارح بقوله ولقائل ان يقول
اللازم وهو تقدم الوجود على الامكان والمراد بالحكم في عبارة المص
ما ذكره الشارح بلفظ اللازم وقد ظهر ان ما ذكره المص اولا
ثم رد عليه ورجع الى جواب آخر وهو ما اورده الشارح آخرا

بعد
٨ ما

ان م
او ذهنا فغير لازم وقد رد عليه بعض المحققين
لان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يتقرر او كان
لم يوجد له صفة وجودية ثم والتخصيص بالوجودية اخرج
من السالبة المحمول بزعم المتاخرين الذاهبين ان الموجبة
والسالبة المحمول مستثناة من هذه القاعدة وهو مناف
للبديهة وقد نص الشيخ على ان الموجبة من حيث انها موجبة
تقتضي وجود الموضوع ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول
ثم فالتعرض للمنافاة زيادة مبالغة وهذا هو وجه
وجيه لكن الاوجه ان هذا جواب سؤال مقدر وذلك بان يقال
مقصودنا تحصيل مجرد صدق قولنا الامكان له على الامكان
له لا بان نصدق ان ما كان امكانه بالامكان له وذلك مقصود
ويمكن على تقدير عدم الامتياز بين الاعدام ايضا فمنع عدم التمايز
ليس بضائر في اصل دعوانا وان كان ضائرا في خصوص التقريب
المذكور بوجه يجاب بان لا تصادق بينهما اذ بينهما منافاة
فالجواب المذكور لا يحسم مادة الاشكال بل يحتاج في قلع مادة
الاشكال وهذا ليس لمجرد التاكيد بل لان قلع مادة الاشكال الحاصل

٣٤٣

...ما في الواقع ولا على المستدل فلا ...
...يص على ما قرره الشارح لكن يرد عليه ما اورده من ان
...بل هو تحقق بين الوجودين وان كان المراد انه يمكن ان يعارض
بوجه كان تاما في الواقع او على المستدل فح سوجهه ان كون الوجوب
نقيضا للامكان مقدمة لم يكن صادقة في نفس الامر ولا بين عم
المستدل اذا قرر الدليل بالوجه الثاني اما الثاني فظ
اما الاول فلان التناقض لا يتحقق الا بين اثنين فلا يمكن ان
يكون لكل واحد من الوجوب والامتناع نقيضا للامكان في نفس الامر
لانه لو كان كذلك لارتفع النقيضان على ما قرره الشارح الا انه لو ارادنا المعارضة
لا بالمثل على ما اورده الشارح اورد عليه انه لا يقابل تحقق بين
الوجودين لانه يبين بالمقدمات المذكورة في الدليل بل بنظائرها
لانا نقول بعد التنزل عن ذلك وتسليم انه ليس بالمثل لا شك
انه يتحقق بينه وبين الدليل المانع في الصورة وقد حكم قدس سره انه
لا مانع في الصورة ايضا ش ولو سلم فلم لا يكون الامتناع وجوديا
وكونه امرا عدميا لا ينافي وجود منشأ فيه نظر لانه قدس سره
ش كون احد النقيضين وجوديا البتة بانه لو كان كل منهما عدميا

لزم